

احمد اولیٰ واصلہ علی بنی اہل بیت علیہم السلام

الحمد لله

عالم الشان

ظلالہ

سبب الحکم فرید ملطیغ کثر للشافع المسی بسطان المطالع
بابہام کستان مقبول الدولہ مرزا محمد عبد یعقوب
بیاد

فی المطالعین علی بنی اہل بیت علیہم السلام

قوله يا من وفقنا آله اعلم ان كلمة يا عند ابن ابي حبيب تعرب القريب ابعيد فلا اختلاف نعم يخرج في ابدال على اربعة اشياء من ابي حبيب
بها ابعيد ان الله تعرب من اجل ان في كيفة ينادى بها فيخرج بان قول المدعي يا الله يارب من قبيل تنزيل القريب منزلة ابعيد فتنزل بعد
الرتبة منزلة ابعيد المكان في وقتية ينادى على انه نعم مع كونه اقرب ابعيد معرفة علم اهل عليه ما عرفناك حق معرفتك ولا يحيط في ردك الا ان الشرح
لم يرد باطلاق المسببات التي منها من عليه نعم فان الامام النجاشي في الاذكار اورد اربعة ثبوتات تحتوي على قول يمين نعم والاذن الشرعي طلاق
هذا المصطلح عليه نعم والمساوي في اربعة ثبوتات: 1- حجة في قوله هو لا يصح في الواجب نعم فانه متوجه الى العباد وانما الكمال المطلوب لا يقابل
الاجابة فلا يصح في ثبوت نعم والتوفيق توجيهه لا سبب في المطلوب خمس شرعا باخبر واختيار صيغة الحكم مع الغير لاظهار عموم نعمه وتحقيق
المسند بالليل والعمامة جميع العقيدة وهي قضية تتعلق بها الاذعان يكون الغرض منه مجرد الاذعان الى العمل الاسلام عبارة عن التصديق
بما جاءه النبي صلى الله عليه وسلم على ما هو ارجح قيل عن التصديق بايمان الاقوال باللسان قيل منهما عن العمل بالاركان على كل قضية نسبة احكام الى الاسلام
وجه وانما احتار الشارح هذا الاسلوب بجدة بخلاف ما لم يتعارف لان كل جديد لذي وقتية ينادى على ان حقيقة الحكم طهارات الصفات الكمالية لا خصوص
قوله الحمد لله ونحوه قوله عصمنا آله عصمنا بالكلية باز وشرهت بغير عصمة الطعام في منه من يجوز كذا في الصريح والتقليد في الاصل فلا امكن ان يكون
كس في كفا في منتهى الارب في اصطلاح الاصول هو العمل بقول الغير بغير حجة من الحجج الاربعة كذا في العامي من المجتهد وانما المجتهد من مثله فالرجوع الى النبي
عليه السلام والاصول او الى الاجماع ليس منه فانه رجوع الى الدليل كذا في الاسلام الاصول جميع اصل كالفرع جميع فرع والاصل في اللغة
ما يستنبط عليه الشيء كالطين للكون والفرع ما يقابل بالطلاق الاصل اصطلاحا على وجه معلل المراجع كما يقع الكتاب اصل لنسبة الى القياس
راجع لمصحب كما يقع طهارة الماء اصل والقياس كذا يقع المصوب اصل من اصول النجاسة الدليل كما يقع ثبوت الزكاة اصل وجوب الزكاة
والاصول قبل علم ما بحث عن احوال السبب والاعاد على وجه قانون الاسلام لم يعمل المراد بالاصول الكلامية بل الحكم كغيره من تعاليم الاسلام
الكلامية بالبين كلكم ان يكون من هذه الحقيقة ثم احذر ان يمان المتقدم من عند الاشعرى القاضي عياض على ما نقل ابن حبان

لتبليغ ما اوحى اليه على هذا لا يشمل مزاجه اليه ما يحتاج اليه لكانه في نفسه من غير ان يكون مبعوثا غير
واحق ان الحكم الجزمي من كل منته ما ليس بصواب فهذا التعريف يحمل ان يكون سائلا لو كان الغرض منه تصوير معنى النبي صلى الله عليه وسلم ان يكون
وهو المناسب بعبارات المسلمين من القدماء فانهم كثيرا ما يكتبون بالتمثيلات في التعريفات حمل التعريف القطعي سببا لاخذ النوع وليس
لان جاز ذكر الانواع في تعريف الاصناف سيما كان لفظيا واما قال الفاضل الآلة ابادى من الظاهر ان هذا التعريف ليس كيف المشهور
لازاد من المفرد المركب فغاية غفلة عما قالوا من ان تعريفات الوجود غفيرة مع انها مركبات ثمانية ان تخصيص الانسان بالان الكلام في
الانسان لانه ثبت نبوة الملك اما ان كان مقتضى على نفي النبوة عنه كذا في الحاشية الكمالية ثم لا يربط عليك ان نبوة الملك هو ما في النبوة
واما الولاية والسفارة فيحقق في الملك فان جازل سول الله صلى الله عليه وسلم ان يتحقق في صفة لا يميز منه فضيلة على النبي ضرورة كون المقام من
المستقل فانه بان علم النبوة نعم الملك كما ينبغي فالعلم من المتعلم لا يلزم منه فضيلة الملك ثانيا انه قال القاطن وقع الاختلاف في نبوة
اربع نسوة مريم وآية وسارة وهاجر وراة العلامة المتقن السراج ابن الملحق في شرحه في بعد الاحكام اودام موسى وداود في تحقيق ان
الذكورة شرط للنبوة خلافا لابي الحسن الشعمري استدلالا عليه لعدم ما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم بالانسان وناقضات اول الدين
يكون عقل مائة فيهم بان النبوة تنافي الدعوة والاستبانه فيه النساء على القول الرابع من اولها وانه قد صرح به في فواتح الرحمة شرح مسلم
النبوة شرح الفقه الاكبر واذا عرفت هذا فاعلم ان اختيار لفظ الانسان على الرجل لانها شيان في الغرض فبما هما اخصر فيه من ان يكون
نبوة المرأة لا يتضح في الشمول على لفظ الانسان ثم ان الكمال فانزع ان اولي رجل ان الانسان الذي لا يكون لارجل كما قيل رجلا
لا يشترط في النبوة شرط من السياسات المجازات في الخلقة والاختصاص لا استعداد ذاتي من صفات الجود وكذا الفطرة كما يزعركم الحكماء
بل انه قادر مختار جبرته من شأنه وعباده وتفصيل في الكبار قوله لتبليغ ما اوحى اليه السلام للنفع والحكمة لا الغرض فان لا شاعة
قالوا لا يجوز تحليل افعالهم بشيء من اغراض العلل الغائية ودفعهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف المسلمين خلافا للمعتزلة والاشعرية
تفصيلا فالمعنى المصطلح في غيبة النبي هو هذا التبليغ وانتم تترتب لصاحبه لا يعلمها الا هو كما نقل عن بعض انبياء بني اسرائيل ما قبل الوصول
من سلوا اليهم منها شبهة تقريرها ان المراد بالوحى بالمعنى الاصطلاحي الشرعي هو كلام الله المنزل على نبي من انبياءه فيلزم انه الموحى في حكمه
وهو دورا والمعنى اللغوي هو لا ثقافي فليس مخصصا بالنبي فلا فائدة في اقامة اجواب عنها وجوب الاول باعتبار الشق الثاني
والاختصاص بالنبي فهم السابق فان البعث للتبليغ مخصص بالنبي الثاني باعتبار الشق الاول فيقال ان تصور الوحى شرعي يتوقف على
تصور النبي بوجه لا بهذا الوجه فلا يلزم الدوام لوقوع التعريف ثم يقول انسان بعث الله الى الخلق فليس له دم الدوام فيما هو تعريف
فقد راي اعلم سابقا ان البعث للتبليغ من شرفه انه المقصود الموحى لندا اودع النبي للفصل ثم اعلم انه لما قيل اوحى بقوله اليه فلا يشمل من امر
تبليغ ما اوحى لا اليه بل الى غيره كما قيل في يوشع عليه السلام انه كان موحيا تبليغ ما اوحى الى موسى عليه السلام مع نبي الله الان
ان اوحى الى غيره فكان اوحى اليه يشمل قائل قوله وعلى هذا لا يشمل في بيان الواقع فان لفظا على متعلق بالنبأ المقدر ان يقدر بناء على
هذا الشائع في استعمال هذا الاسلوب بيان الواقع لا انقضاء القبح والمراوانة اذ عرفت النبي بما عرفت هذا لا يشمل المقصود بالوحى الكمال

هذا على وجه الحكيم
تارة من سلك
هذا الفاضل الآلة ابادى
المولى محمد بن كرت

قوله وعلى هذا لا يشمل
انه فحق التعريف
على هذا التعريف لا يشمل
النبي من اوحى اليه كذا
في نفسه مع انه نبي اقول
بان ليس مقصودا
فحق التعريف لا يشمل
النبي من اوحى اليه كذا
في نفسه مع انه نبي اقول
بان ليس مقصودا

علمه افضل الجائزى السيد الباقى ج ١٢ انتهى

علیہ الفاضل الجاہل
 السید الباقی

عليه صلى النبي السابق ويكون هو حامله بالعلم الا ان يحمل على الخصوص حسب المفهوم ايضا ان الانبياء واوليائهم قبل موتهم كانوا اهل طهارة
 ابراهيم الانبياء بعد موسى قبل عيسى كانوا اهل طهارة كتاب موسى عليهم السلام من جهة اكثر بكثير عن العت مع انه ورد ان اعداء الرسول ثلثمائة وعشرة
 او اربعة عشر اثنى عشر على اختلاف الروايات فليفت يقم ان المتوسطين سل اللهم الا ان ثبت رواية الزيادة وعلى الاول ينتقض بقوله
 تعالى في شان اسمعيل عليه السلام وكان سوا الانبياء فان اسمعيل ليس له شريعة جديدة ولا كتاب جديد بل هو حامل شريعة ابراهيم عليه السلام
 كما صرح به القاضي في تفسيره اللهم الا ان يحمل الرسول على المعنى المفعول في السفيرو يقم ان الرسول في الآية مرادف للنبي لكنه لا يخلو عن شائبة التكلم
 وهو كاتر في ايضا ان عدوا الرسول قتلته وقد ورد ان عدو لكتب مائة واربعة على آدم عشر صحت وعلى شيت خمسون صحيفة وعلى دوشين
 صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف على موسى وعيسى داود ومحمد صلى الله عليهم التوراة والانجيل والزبور والفرقان اصحاب الشريعة الجديدة
 ما شتهر في الكتب تتبادر من نوح و ابراهيم موسى عيسى نبيا محمد عليه الصلوة والسلام فليفت تبلغ الرسل العدد المذكور اللهم الا ان ثبت الرواية التي
 وايضا انه ورد في الاحاديث ان الارسال نوح كما في البقرة والسافرة للسير طي مع ان الانبياء ثمانية و اوسر عليهما السلام نواذ موسى
 كوتبة فانه نقل الصحف زلت على دم اوسر اللهم الا يكون للرسول في الحديث معنى اخر ثم يلحق عليك ما يغنيك هو ان الرسول النبي ما تبنا
 قال صاحب جامع الرضا فالرسول من جاء بشريعة جديدة النبي لم يات به ان امر بالابلاغ كما في شرح التاويلات هو ظاهر من قوله تعالى ما ارسلنا من قبلك
 من رسول الا نبينا فيكون كل منهما في غير مجاز انتهى ونذا غير صحيح فتعقبا في بعض النسخ وكما قال الله تعالى في حق كل من موسى اسمعيل عليهما السلام
 وكان سوا الانبياء وكما قال الله تعالى في حق نبيا محمد صلى الله عليه وآله ولكن رسول الله خاتم النبيين اما مساويان فكل نبى رسول وكل رسول نبى لا فرق
 بينهما الا حسب المفهوم فليس حيث انه قال له نعم اما ارسلناك وما في معناه يسمى سولا من حيث انه ابناء للخلق احكامه تسمى نبيا ونذا هو من
 جملة المعقولات واختاره ابن القيم العلامة الشافعي في حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعينه الله نعم لتبلغ احكام الشرع وكذا الرسول ان
 وهو غير ملائم لقوله نعم ما ارسلنا من قبلك من رسول الا نبيا فانه لو كان الرسول سوا النبي فنفى الله تعالى عن النبيين سوا النبيين لا فرق في العلم
 كلام الباري وهو كاتر في بعض الاحاديث الواردة في عدد الانبياء الرسل عليهم السلام فانه سئل النبي عليه السلام عن عدد الانبياء فقال اثنى
 الف اربعة وعشرون لقائل كل الرسول منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جماعة غير اكد في تفسير القاضي والرسول عموم من النبي فالرسول هو انسان
 بسوفا الى الخلق بخلاف النبي فانه لا يكون الا انسانا ونقله بعضهم عن الامام الرازي وهو ايضا غير مطابق لقوله تعالى ما ارسلنا من قبلك رسول
 ولا نبى الا انه لو كان الرسول عموم من النبي فنفى الله تعالى عن النبيين سوا النبيين فنفى الله تعالى عن النبيين سوا النبيين فنفى الله تعالى عن النبيين سوا النبيين
 الانبياء واما على عدد الرسل فالرسول اخص من النبي وعليه جمهور الاعلام وقال القاضي عياض في المالكية والصحيح الذي عليه جمهور
 ان كل رسول نبى من غير عكس فاختلوا في بيانه فالشارح خصص بالكتاب الشريعة فصلة انما و منهم قال ان الرسول من امر بتبليغ النبي انما
 اوجى اليه و امر بالتبليغ اوله كذا في ضوء المعاني لبدء الاماني و منهم من قال ان الرسول من اياته الملك اوجى النبي يقم اوله من اوجى اليه
 المسام و منهم من قال ان النبي من يدعوا لخلق الى ما اوجى اليه من قبل فمؤمن من لم يقبل فليس كما في الا اذا رجع بعد القبول فليس له لزوم لاية
 جبر على القبول اما الرسول فلا لزوم ولا يجبر به لقبول يدعوا لخلق اليه مما اوجى اليه من لم يقبل فمؤمن كما في الا اذا رجع بعد القبول فليس له لزوم لاية
 جبر على القبول

كما قيل في هذا المقام بطريقك بك قد نفي وجوبنا للمقابلة اشار الى ان الافتراق متعلق بغيره وهو حصوله على الله عليه السلام
قبل ما بعد ما هو فاش ما قرب من حيث فاش عمل لفظ ليسين الموضوعه لازم اني الاستقبال القريب في المقام وهو تحقق الوقوع في الاشياء
كما في قول الشاعر ساطع الابرار كتمت بوابي على عبد الله واقعة البتة وثالث ان التردد بين المعنى المجازي والتحقيق في المصاحف كان مجازي
متضمنة للنكته لا تحصل في التحقيق ويكون محال الى ما يدل على كلف فانه ما دام يصح التحقيق لا يخلط لم يكن المجازي ومنها ان المعنى الحقيقي
الاستقبال القريب يحتاج الى كلف فان الافتراق لم يكن في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما سياتي في تقرير بيان المجازي فيتميز بقلعه على غيره
وهو انما الى ان الافتراق واقع البتة فلا بد من طلب العقائد الصحيحة وذكر العاصدة للنجاح عن التبرير ان الله تعالى حتى يكامل منه طائفة لم يقع وان كان
وقوعه وشمل في ذلك المصاحف المجازي وبذلك لا مزية في صحة التردد في ما توهم الفاضل اللاهوتي من ان هذا التردد لا يصح في محله وانما ان كان
هنا معنى على المشهور بين الجمهور ان ليسين موضوعه للاستقبال القريب يقال في ضوء المصباح انما انقص في قولها بفضل لانها ضعفا
والاستقبال الاستقبال متعلق الابطال في سوف زيادة وتوضيح ما في انتهي لخصا وقال العارفين اجماع ان ليسين ال على الاستقبال القريب
وسوف ال على الاستقبال البعيد وقال الشيخ الرضائي اما ليسين سوف فسمي باسمه في التفسير معناه ما في فضل الى ان زمان المستقبل
التفسير في الحال سوف اكثر تقييما من ليسين انتهى وحيث يكون كيد معنى مجازي ليسين في بيان العلاقة بين المعنى الحقيقي المجازي كما بينه
المشاعر بقوله فان ليسين في ال ١٢ مبنيا على ما فهم من الكشاف من ان معنى ليسين كيد مضمون الاثبات في المستقبل بمعنى قوله فكيف
الاستقبال كائن الى حاله وان تاخر المصلحة حتى يتم ان معنى ليسين في الحديث تأكيد ثبوت الافتراق في الاستقبال اذ كان لا محالة وان تأخر
فليس ليسين مستحلا في التأكيد بل ليسين متعلق في المعنى الحقيقي وهو ما يستعمل في التأكيد فقط فالظاهر ان معنى على التبرير والاستقبال
ولا يحتاج الى بيان العلاقة انتهى لخصا ويمكن ان يقال ان قول الشافعي ان هو ليس بيان العلاقة بل معنى الحديث للمصاحف من
ليسين على التأكيد ان الافتراق واقع البتة فكانه سأل ان الاستقبال كيف تقر فان الافتراق في الآتي فاجاب الشافعي ان هو
متحقق الوقوع ولو في الآتي فهو قريب واقع فلهذا لم يقل كما قيل في قوله ما قال الفاضل اللاهوتي من ان ان دان سوف في الآية لمجرد
التأكيد في الكشاف فانه نص فيه ان الاعطاش كائن الى حاله وان تاخر المصلحة وان دان الملام الالبته في قوله كيد فالتأكيد في
فان المجاز لا يتوقف على سماع المخبريات بل هو العلاقة في كاف وهو التوقف كما هو عند بعض فلا بد من تعلق في ليسين كيد
انتم انتم في الثاني والمعرض مجرد انظير للتوضيح والاباس في ان مثل هذا انظير كثير في كلامهم لا ترى استلزامه من ان الملام الالبته
المصاحف على الحال كيف تجامع السوف انتهى في الاستقبال فاجابوا بان الملام منها تجردت عن الحالة فخلصت التأكيد فلهذا قيل
ان نظيره ان اللفظ الملام في الآية خلصت عن معنى التعريف وتجردت للتوضيح من انتم حتى نأخذ من فعل جفت الله
قوله اشار الى ما كان يدان ليسين ان كانت معناه التحقيق وهو الاستقبال القريب فلم يكن الافتراق بعد ما كان حال
وهو زمان التكميل فربما مع الافتراق لم يكن في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بل بعد ما فاجاب بلان المراد من زمان
الحال الذي اعتبر الاستقبال بالنسبة اليه زمان حيوية صلى الله عليه وآله وسلم في زمان حال فخلصت كيد في المعنى الملام في

ما في هذا المصاحف المجازي

ما في هذا المصاحف المجازي

ما في هذا المصاحف المجازي

فلا بد ان يدرك الخلق فيها خلافا لاجماع فان المعنيين لا يخلدون في النار وان اريد جميع النسخ فيها فهو
 مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة الا وبعضها عصاة والقول بان معصية الفرقة الثالثة مطلقا مغفلة في الدنيا
 واصحابه صلى الله عليه وسلم فان طريقتهم الاصحاب انما الاعتقاد بالعتقاد الحق وعدم التمسك بالذنب لباد ووصفهم في الدنيا
 اركان من حقوق الله وبالتوبة وبارئ الذنوب ان تعلق بحق العباد والامرية في ان من تصف بهذه الصفات لا سيما النار والاولى الثاني ان
 الاظهر ان معنى الحديث كل الفرق المنفردة في النار الا في الاصل الا واحدة فانهم ثابته على ما عليه الرسول صلى الله عليه وسلم لا ينفصلون
 الى غير جنة للفسق او الكفر فهم لا يدخلون النار الا في الاصل الا في الاصل الا في الاصل الا في الاصل الا في الاصل الا في الاصل الا في الاصل
 ويمكن ان يقال ان الكلام على تقدير عدم حمل الحديث على الكثرة واردة المحرر من ثلث وسبعين كتابا هو الظاهر في قوله لا في الاصل الا في الاصل
 بل في الاصل الا في الاصل الا في الاصل الا في الاصل الا في الاصل الا في الاصل الا في الاصل الا في الاصل الا في الاصل الا في الاصل
 وجه عدم ورودها انما يختار الشئ الثاني في محو الدخول في النار ولكن لا نسلم انه مشترك بين الفرق فان دخول الفرق لما ذكر في النار في
 الاعتقاد والافراد المنفردة الناجية وان دخل في النار لكنهم لا يدخلون من حيث الاعتقاد بل ان دخلوا من حيث العمل ثم اعلم ان معنى
 الايراد على هذا المذكور في الحديث على محض واما اذا حمل على الكثرة فيقال ان سوق الحديث بالمعنى للفرقة الناجية والذم للفرقة النارية
 وانما عملها كان اعتقادا او حيا لندم والاستقامة عملا واعتقادا او حيا للمدح وشان النبي صلى الله عليه وسلم الترغيب الى طاعة
 العتاة والاعمال بمعنى الحديث ان النارية منفردة الى الفرق الكثيرة كما انهم اختلفوا في الجملة الواحدة وهم اولياء الله الكرام لا ينفصلون
 اثنى النبي صلى الله عليه وسلم فاستقام المعنى لا يحتاج الى تفسير كذا في الحاشية الكافية لا ينبغي عليك ان يحمل على الكثرة لا
 سياق حديث واهل الترمذي قد مر ما يفيد به المقام فتذكر قوله فتوهمات لاجماع آه سبنا بحث للفاضل التبريزي هو انما لا نسلم
 ان الاجابة جموعا على المؤمنين لا يخلدون في النار كيف يخرج اذ عنوا بخلد تركب كبيرة وصغيرة في النار وبعض المعززة في النار
 تركب الاولى في النار وبعض الاثنا عشرية في النار في النار لا يخرجون اكل ويحتمل مع انهم كلهم من اجابة وجاب عن وجوب
 الاول ان يخرج المعززة وبعض الاثنا عشرية انما حكموا بخلد تركب كبيرة وصغيرة في النار في النار لا يخرجون اكل ويحتمل مع انهم كلهم من اجابة وجاب عن وجوب
 الايمان لا يخلدون في النار والثاني ان المراد بالاجماع اجماع اهل السنة بقرينة ان ايراد على اهل السنة والمراد بالمؤمنين في قوله من المؤمنين انما الاجابة
 والذين آمنوا بآية الله صلى الله عليه وسلم بما جاء به من ربه ان اهل السنة جموعا على ان اجابة لا يخلدون في النار انما اجاب ان هذا ايضا
 من فان المتأخرين من اهل السنة قد حكموا بكفر بعض الفرق من اجابة وخلدوهم في النار في النار بان المراد سلاف اهل السنة كما انما انما
 والامام الشافعي غير ما فهم قالوا انما كلف احد من اهل القبلة والثالث ان اكل وجميع الفرق في النار سوى الناجية خلاف لاجماع لان
 منهم من لم يخلد في النار فاما الاجماع في الاجابة فتقام المعنى في الرابع ان المراد ان خلافا لاجماع النوازل لا يمتد والاشهاد
 النبوية فان الكتاب بحديث اتفق على ان المؤمنين هم الذين آمنوا بالنبي صلى الله عليه وسلم بما جاء به من ربه لا يخلدون في النار
 انما انما ينفصلون عن النار في حديث واهل الترمذي قد مر ما يفيد به المقام فتذكر قوله فتوهمات لاجماع آه سبنا بحث للفاضل التبريزي هو انما لا نسلم

ولا يبعد ان يكون المراد استقلال مكثه في النار بالنسبة الى سائر الفرق توجبنا في تفسير العقائد
 ان لا يجيب عن الايراد باننا نتخير الشق الثاني في جواب السؤال الاول في النار لاننا لم نشترك بين الفرق اذ الفرق الناجية في النار
 عصاة الا ان عصية الفرق الناجية منقورة مطلقا صفة كانت او كبيرة فردها الى بابنا بعيد عن الموعود الواردة في دخول العصاة في النار
 وبهنا بحث الفاضل القزويني في موضعنا ان الناجية من كل النجبة بلا حساب لا شفاعته وهي فرقة واحدة وانما من نقوش في حساب عقده
 قطيس بناج من اقترالى شفاعته فقد عرض له الذل فليس بناج ولو سلمنا انها ناجيان ايضا فنقول الفرق الهالكة واحدة وبهنا
 عن خلاصة من النار وهم المخلدون النار وهم الزنادقة الذين كذبوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذا الناجية الكاملة واحدة وهي التي تدخل الجنة
 بلا حساب لا شفاعته ودوا في الفرق وان كانوا ناجين لكنهم مبنيا منهم من يعذب باحساب منهم من يقرب الى النار ثم يعذب بالشفاعة ومنهم
 من يدخل النار ثم يخرج منها بعد الجحيم على قدر خطا وعلى هذا التفصيل حمل الامام الغزالي الاحاديث التي وايضا في كتابه التفسير الفرق
 بين السلام الزندقة من استغفر متى يغفر سبعين فرقة الناجية منها واحدة وثلاث الهالكة منها واحدة وثلاث الهالكة في الجنة الا الزنادقة
 واذا تم هذا فنقول ان المراد بالامته في الحديث المذكور في المتن امة الاجابة والمعنى ان كلهم يدخلون في النار الا واحدة فانها تدخل الجنة
 بلا حساب لا شفاعته فلما اريد بالواحدة المستثنى الناجية من يدخل الجنة بلا حساب لا شفاعته فليس القول بكون الفرق الناجية منقورة مطلقا
 بعيدا قال الغزالي القزويني ان الذين يدخلون الجنة بلا حساب سبعون امة لا يرفع لهم ميزان لا ياخذون صحفا كذا في شرح العقيدة لا كذا لا يذ
 عليك ان هذا المعنى لا يناسب ما في الحديث الذي في المتن فان الفرق الناجية قد ثبت في الحديث بما يكون على طريقة النبي اصحاب
 صلى الله عليه وآله وسلم فما ثبت ان من كان على طريقة النبي اصحابه صلى الله عليه وآله وسلم ولم يدخل الجنة بلا حساب لا شفاعته لا يستقيم
 هذا المعنى فتدبر قوله لا يبعد ان يكون جواب عن الايراد باننا نتخير الشق الثاني وحاصله على ما قاله ريس المذنبين ان سائر الفرق يدخلون
 النار ويكفون فيها طولا الا واحدة فان المكث لما في النار طيل وطول المكث وعدمه من ان يكون بحسب الاعتقاد او بحسب العمل او
 بحسب الاعتقاد والعمل كليهما وانما عبر عن قوله المكث بعنوان يشعر بعدم الدخول في رغبة تصحيح العقائد وتجده ما قال من ان طول المكث
 وعدمه ما صار من ان يكون بحسب الاعتقاد او بحسب العمل او بحسب كليهما فليس فيه الترخيب تصحيح العقائد فقط بل بحسب
 على اسم ان يقول رغبة تصحيح العقائد وصلاح الاعمال فالتمس ان حاصله ان دخول الفرق في النار اعم من ان يكون بحسب الاعتقاد
 فقط او بحسب العمل او بحسب كليهما اما طول المكث وقلة انما هو بالنسبة الى العقائد ضرورة ان لما ثبت
 قلة مكث الفرق الناجية بالنسبة الى الفرق الهالكة يكون مرادنا من جميع احوال الفرق الناجية غير متحقق في سائر الفرق الهالكة وما هو
 الا الاعتقاد ويا فلو كان الاعتقاد قريبا الى الصواب لا يكون في درجة يكون لهم دخول في النار لعدم الوصول الى درجة الصواب
 ويقل كثرهم لكونه قريبا الى الصواب انما عبر عن قلة المكث بالنسبة الى العقائد بعنوان يفيد عدم الدخول في رغبة تصحيح العقائد ولا يكتفي
 اخذ منه الساتر الا انه يحتاج ان لا يكون مرادنا من جواب على حديث العقائد في الفرق بين هذا الجواب الجواب الاول الذي مر من ان
 من التقييد بالاعتقاد في راجح بان الجواب الاول يفيد انه لا يكون الدخول في النار للفرقة الناجية حيث الاعتقاد وصلاحه وان كان

هذا الفاضل القزويني
 في تفسير العقائد

ان الامام الغزالي في تفسيره
 في الفرق الناجية

رغبة تصحيح العقائد
 السلام بعدم دخولهم فيها
 اه لان عدم دخولهم
 انما هو باعتبار العقائد

هذا الجواب الجواب الاول
 في الفرق الناجية

الا واحدة قيل من هو الذي لقوة الناجية قال الذين هم على ما انا عليه فاصحابي رواه الترمذي في صحيحه
جمع صاحب جمع محقق صاحب مجمع وهو من ابي النبي صلى الله عليه وسلم مثله سئل كان في حال الموت
لم يدخل في حساب الصبيان محمد الا في غير هذه الجواب بشيء انه يجوز ان يكون للفرقة الناجية دخول من حيث لا يتقوا ولكن لا يكون في ذلك
قد مر من قال ان الفرقه الناجية كيف تدخل النار من حيث الاعضاء فانها على ما عليه النبي صلى الله عليه وسلم قد بعد عن الحق فان
الفرقة الناجية لو كان في محادهم فتور قيل بل صح ان يتأبوا اعتبار الاكثر انها على ما عليه النبي صلى الله عليه وسلم قد بعد عن الحق فان
ولا من قبل ثم لا بعد ان راية الحديث تحلفه في بعضها كهم في النار وفي بعضها كهم في النار فميرهم جمع الى الفرقه فميرهم انا
الى الفرقه اولى قوة فالمضات لا ينفصل الى الجمع المعروف والمفرد المنكر وكل المضات الى الجمع المعروف والمفرد المنكر لعموم الاثر فميرهم انا
ان كل واحد من تلك الفرق في النار لا واحدة فان كل واحد منها ليس في النار فهو رفع للايجاب الكلي فلا يخفى اما ان يدخل صاحبها في النار
وهو مستبعد فبما من قوة الا لا بد منهم عصاة الموعظة او يكون بعض منها في النار المستعينة بها فاصح المعنى ان يرفع الايراد المذكور في الشرح بما
من كلام الفضل الا هو يرى ان الله توهم ان هذا الاستثناء يستلزم ان لا يدخل احد منها في النار فليس بشي **قال** الا واحدة فان قلت ان المجاز
يدخلون الجنة ليسوا على طرية النبي صلى الله عليه وسلم قلت انهم ليسوا بكافرين فهم ممنوعون عن الاحكام الكلام في المكلفين فالعقل
الكيف قوله واه الترمذي لعل هذا نقل الحديث بالمعنى الا فرواية الترمذي قدمت الحديث المروي في المتن رواه الترمذي بعينه
والاصحاب آه اعلم ان صاحب جمع على افعال عند العلامة التقاراني وغيره فالاصحاب جمع صاحب لا طاهر اجمع طاهر اما عند من لا يجوز فاصحاب
الاصحاب يتركيب اصحاب صاحب ككسب جمع ما كسب لا يصح جمع اصحاب جمع صاحب ككسب صاحب صاحب صاحب لا لفظ اجمع
سواء يسكنون في مكان خفف صاحب ككسب صاحب صاحب بالاقول بان الاصحاب جمع اجمع واقلة تستفاد بان يكون شيعة ناجية ان الصبي الذي
يقول النبي صلى الله عليه وسلم على الايمان محمد ثم نشأ على البؤرة سليمان في رواية بلال رضي الله عنهم فميرهم انا بعين الله صلى الله عليه وسلم
انه بنى على كونه جمع اجمع بل هو حال ثانيا انه اذا قصد تكرار الجمع اما اذا قصد توكيد شيعة ناجية **قوله** اجمع صاحب آه نسخ اشرح بها مختلفة
في بعضها اجمع صاحب في بعضها اجمع صاحب في بعضها اجمع صاحب في بعضها اجمع صاحب في بعضها اجمع صاحب في بعضها اجمع صاحب
قوله هو من ابي آه اعلم اول ان المراد بالرواية هنا سواء كان ابي النبي صلى الله عليه وسلم بالبطريرك في شمل الصبي في الفهرست بعد من ام كلثوم ومكر
ان يقيم ان المراد بالرواية بالبطريرك في شمل ابي النبي صلى الله عليه وسلم في شمل الصبي في الفهرست بعد من ام كلثوم ومكر
باصحاب نبينا صلى الله عليه وسلم والاتباع في بعضها اجمع صاحب في بعضها اجمع صاحب في بعضها اجمع صاحب في بعضها اجمع صاحب في بعضها اجمع صاحب
الاسام من ابي النبي صلى الله عليه وسلم في التمام لا يكون صاحب **قوله** هو من ابي آه اعلم ان المراد بالرواية بالبطريرك في شمل الصبي في الفهرست بعد من ام كلثوم ومكر
والنبي صلى الله عليه وسلم قبل البقرة ثم اعلم ان التخصيص بالبرية على الاسلام اتفاقا بالبرية على الموت على الاسلام بان لا يظهر
والكفر ظاهر في كل من حصل له البرية بالبرية مع الايمان ثم تدرج اليه واما على ايراد قوله فميرهم انا بعين الله صلى الله عليه وسلم
صاحب الكفر الا ان كمالا في الكفر فليس في خوف جدا فان لا يظن الاعمال لا يصح من افضل الاعمال ان يلقى الكلام في من لا في النبي

لما نقل الخصال
منه

لما نقل الخصال
منه

لما نقل الخصال
منه

لما نقل الخصال
منه

لما نقل الخصال
منه

او قبله طال صبره اولا وهذا اشارة الى مقصد هذه الرسالة عقائد لا تتعلق بالاعتقاد
 النبي صلى الله عليه وآله وسلم مؤمننا ثم ارتدوا الى ما هم عليه ثم سلموا على اسلامه كما لا شغب بن قيس اسلم وارتد بعد وفاته لغير
 صلى الله عليه وآله وسلم فاسرى في خلافة سيدنا امير المؤمنين الصديق الاكبر رضي الله عنه ثم سلموا على ما عليه كذا في الاستيعاب فغيره
 الحديثين على الاصح هو صحابي واليه يوصى عبارة الخلفاء في بعض من تحققت اهل الحديث ليس بصحابي وهو الحق فان الردة على
 الاحمال بالنص القاطع والصحة افضل الاحمال فطلب بالردة فذلك الصحة السابقة للاعتداد بها كصحة الكافر حال كفره وانما هذه
 في الصحابة صحابيا يكون رواية مقبولة كذا في فتوح الرحمن قوله او قبله صحابة ايمان سيدنا امير المؤمنين على رضي في حال صحابه وفتحنا
 بذلك مشهور حيث قال شجرة بستان في الاسلام ثم انما لما بلغت اعدان على ثم اعلم ان هذا التمييز على الى ان الملائكة وال
 صحبة النبي صلى الله عليه وآله وسلم الا انهم ليسوا اصحابا بظاهر كل البعض انهم صحابة قوله طال صبرته لم لا قال جميعا الا لم يبين من
 ان خفية ان طول الصبر شرط في كونه صحابيا كما في التبادر من الصحابي لغيره من غير ان يكون له اتفاقا لا ليس ملاذنا واصحاب الحديث
 عرفا ليس الا الملازم المتبع لمحب الاصح عدم التحديد بطول قيل تستأشروا فخرقة وفيه انه يخرج حمان ابن ثابت جدير بن عبد الله
 حسانا لم يخرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جدير اسلم قبل موته صلى الله عليه وآله وسلم بالبعين يوما معهما صحابيان بالاتفاق قيل
 القسطنطين اجتمع في طيوس الصحابة والرواية وهو جدير الله ورفاه قوله اشارة آه اعلم ان هذا موضوع للاشارة الى الموجود في الخارج المحسوس
 والافعال والمعاني النقوش المطلقة لا وجود لها في الخارج - واما نقوش المخصوصة المكتوبة بليها فمادة عند في الخارج فلا يستقيم حكمها
 عليها فانه يستلزم ان يكون النقوش المخصوصة التي كتبها يد في غير المعاني على ان العقائد ليست تلك النقوش بل العقائد مع الانا
 التي دلت عليها تلك النقوش اللهم الا ان يقال ان سبيل اطلاق المصطلح على الدال فالاشارة بهما ليست على حقيقة بل بالاشارة
 عقلية والمعاني حاصلة في الذهن على وجه اجمالي لوجودها او كذا يجب وهو كفي للاشارة العقلية وهذا هو ان يكون الخطبة الحاشية
 او ابتدائية وقد اذن الشيخ في شتيه على التهذيب فقال القاضى المسمى من ان الخطبة كانت حاشية فالاشارة الى العقائد
 المدونة والا فاني احاطة في الذهن لكونها نصب العين فكانها محسوسة بعيد عن الصواب فانقلت ان الشارح قد حقق في رسالة
 الزوراء ان الاعداد الملاحقة الزمانية ليست باحد حقيقة فالافعال والمجموع في الوجود في الخارج لكنها موجودة في مجموع الزمنة
 اجزاء فالاشارة الى الوجود الخارجي لا الموجود والذنب قلت لا بد للاشارة الحاشية من المحذور في الخارج عند المشير حال الاشارة
 في الافعال وجودها في الخارج لا كفي على ان الكلام هنا فيما يفهم العامة واهل اللغة وعندكم الاعداد الملاحقة الزمانية اعمدة
 وهذا التحسين قد غفل عنه بعض الحكماء فضلا عن العامة واهل اللغة قوله الى مقاصده اقصد لفظ المقاصد لان جميع ما
 الرسالة ليست مقاصد قوله ما يتعلق آه للاد من كلمة المقضية الحاصلة في الذهن ومعنى الكلام قضية يكون الغرض من حصول
 تلك القضية في نفس كسيلة في ان قد يفسر لفظ المقاصد لفظ الامر او الغرض كما يفسر في كلامهم من كلامهم في العبارة ان الغرض من حصول
 سوى الاعتقاد وهذا لا يتعلق غرضا بينه وبين الشيء مع ان الغرض من يكون ذلك اشياء لا امر او غرض انرفع . . .

هذا هو المقصود من كلامه
 في بيان

من غير تعلق بكيفية العمل كقولنا تعالى حياها لما قلنا الى خبره مما هو من مباحث
الذات والصفات ويسمى تلك الاحكام اصلية وعقائدية ويقابلها الاحكام المتعلقة
بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكاة والحج والصوم وتسمى
شرايع وفروعا واحكاما ظاهرة والفرقة الناجية هي الشاعرة

ما اورده القائل الا بوري من ان الصواب يتعلق بنفس الاعتقاد ويكون الغرض من نفس الاعتقاد هو ما عاين من الاحكام
والاعتقادات منها ما يكون الغرض منها نفس الاعتقاد ولا يكون الغرض منها متعلقا بنفس الاعتقاد انتهى الى سيد كل الجهد
الغرض من الصلوة والحج والآخره وهو متعلق في الاعتقادات بنفس الاعتقاد وبانفسه فاستقيم العبارة قوله من غير تعلق آه اسي من غير
ان يتعلق الغرض بالعمل المكلف بكيفية مخصوصة من الاعمال والوجوب لا يرتد بحجته والندب بخلاف العمليات فان الغرض منها ان
نفس الاعتقاد بها الغرض منها بعد اعتقاد العمل المكلف بكيفية ما وانما زاد لفظ الكيفية لبيان ان تلك الاحكام لا تتعلق بالعمل
نفسه بل بكيفية العمل المخصوصة قوله مباحث الذات آه امد من مباحث الذات اثبات الصفات لها من الجوهر والوجود والصفات
السلبية والاثبتية والعلوية وليس المراد من مباحث الذات البحث عن نفس الذات المقدسة فانها لا يمكن ان تدرك كما هو حقا
ولذا منع صلى الله عليه وسلم عن التفكير في ذاته لعدم المراد من مباحث الصفات اثبات احوال الصفات لها من كون علمها
حاما للكميات والجزئيات وكون قدرته عامة وغير بها قوله صليته فان الفرق بين الاعمال التي هي صفاتها على هذه الاحكام الالهية هو
ويقابلها آه وتولنا الاجماع تجدد القياس حجة من سائل الفرق فغناه آه يجب العمل بتقصاه فهو متعلق بكيفية العمل فتدبر قوله المتعلق
بكيفية آه المراد بالمتعلق بكيفية العمل ان تلك الاحكام سببين للاحوال التي هي كفيات اوصاف لها تذكر في الجواب
عن السؤال عن الفصل كيف هو قوله تسمى شرايع فان الشريعة هي طريقة مخصوصة الثابتة بوضع الهي ليقود الى الانسداد
باختيارهم نحو الى الخيرات بالذات ويطلق عليها الشريعة باعتبار ورودها في الشرائع والاحكام التي هي كليات
فيما ادب اعتبارها وشرايعها كالمثل الذي على الطريق النافذ فان الشريعة في الاصل مورد الشريعة قبل فنيته من شرايع
في هذا الامر في غلت او شرايعها على طريق اذا عينه او من شرايع المنزل في مكان على طريق فاذكذ افاد البرجدي ح قوله وهم
الاشاعرة اعلم اولاد المشهور في ديار الهندستان والعراق والشام واكثر الاقطار ان اهل الهند وبجانبهم الاشاعرة ونحو ديار
ما وراء النهر اهل الهند وبجانبهم الماتريدية اصحاب الماتريدية والمازيرية من قري عمرت في ثانيا انه لا اختلاف
بين الماتريدية والاشاعرة في اصول الاعتقادات بحيث يفسق به اسمهما الا ترى ان كلف فنيته بوجوب نجاته الاخره
الماتريدية من انفسه والاشاعرة في بعض المسائل كالنكاح فانه صفة حادثة عن الماتريدية والاشاعرة وكما حسن
فانها عقليان عند الماتريدية ونسبيان عند الاشاعرة وكما علم من الامام يفسق فانه عند الماتريدية عند الاشاعرة في غير ذلك
جواز انما من انشا اسمهما فانه عند الماتريدية وجوه عند الاشاعرة وكما علم من زوايا الامان ونقصه فانه عند الماتريدية وعند الاشاعرة

هذا القائل الا بوري
عبد الحكيم بن محمد

هذا هو فنيته في نظم
الى كنه الجواب في كنه
عبد بن الحسن انشيد
من اصحاب العلم الاكبر
ابن عيسى بن الكوفي في كنه
فيل هو الذي في كنه
انفرد به في كنه
الها

والا يشترط مع عقول المعزلة ومن يحددها وهو كل من كان مع العقل من غير كاشفة للشيء المتعين مما هو
من اعتقاد هو العصمة فيهم قال بن المطهر في بعض نفاذها باختلاف في هذا الجدل مع سائر نصير محمد بن الحسن
في نصير للائحة الفرق الناجية فاستقر على ان ينفذ ان تكون تلك الفرق مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة
في الاصل السبعة كالماتية فانه لا يكون فيهم من جميع الفرق مخالفة بينت بخلافها من الفرق فاحتمل في كل من
الاصل السبعة ثواب في المعتدلة في اكثر الامور ولا يخالفها الا مسائل قليلة اكثرها ما يتعلق بالامور في الفرق في
الاطوع عن الشرع وفيه خدشة من وجوه افادها المولى المحقق الرئيس المير تقى افاض الصنف في علمنا اما اولها ان اختلاف المتعين من الفرق هو خلاف
عصمة متكامله في الحسن في كونها عقليين وشريعيين انما هو في العليات وكون العقائد فلا يكون سلك الحسن في القبح مني خلاف
واما الثانيان لما تريد من حجب الاشاعرة مع انهم قالوا بحسن وتبع العقليين اما الثانيان لا يتبع لما في نفس الامر وجب على كل فرقة
والاتباع للشرع ليس للمالان الشرع كشف ما في نفس الامر فانه تخصيص في ذلك للتميز قوله لا يستعملون لاسيما في استخاشين
وتعديت مع وان كان تجدي بالي تضمنين اصحابه المعنى انهم يسلون صاحبين مع عقولهم بحيث يتركون العمل بالحق بحسب استعداد
منقول قوله كاشفة آه بها احتلال فانه ان اراد ان شيعة يتبعون الائمة الذين هم مائة الرسول صلى الله عليه وآله الكونهم محمدي دين
لا لانهم ينفقوه عن ناطق الدين فهو اقرب وان اراد ان شيعة يتبعون الائمة لاسم تفقوا الذين وهم عدول الائمة حتى اثبتوا العصمة لهم فاعلم
اما بعد كون الائمة عدولا لا يجوز انزل الايمان ولعدم صحة الاتباع بالائمة وان كانوا عدولا فلو ترجع بلا مرجع فان معاشر الاشاعرة انما يتبعون
الاشعري والشافعي لانها ما تلاها الذين عادلين فلا فرق فتدبر قوله نعم ان يكون آه بها تحتان الاول انه لم كان ينبغي ان يكون
الفرقة الناجية مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة اى في اكثر الاصول فان مدار النجاة على الحقية والصدق فلو كان عشرة عقائد شذوا
فمخالفة واحدة منها لم لا يجوز ان يكون موجبا للهداك النار فيجب كون الفرقة الناجية مخالفة لسائر الفرق فانه على ما عليه في
عليه آله وسلم سائر الفرق بل لا بدوا وابع كمن ابن عباس في ذلك الثاني اورد الفاضل القزويني وتخصيص ان النجاة في الوسط
بين اللزوم والتميز فانه خير الامور وسطا لا اختلاف في المسائل الكثيرة وهذا في الاشاعرة فانهم يقولون ان العصبية كاسب
لا يجوز محض كما عند ائمة مطلق كما عند المحقة ويقولون ان ربه تعالى يقع مجرودا عن الجهة والمكان بحسبه وليس له
تعالى جسم مع انه يرى كما عند المجسمة وليس ان الروية متفنع كما عند المعتزلة وان احيط الكلام فلا يرتاب احد بتوسط
سلك الاشاعرة وفيه ما افاده المولى المحقق الرئيس المير تقى افاض الصنف في علمنا من ان مدار النجاة هو آية
والمطابقة في الوسط لا يستلزم صدق فتدبر قوله قلت الى آخره جواب منع المحقق استفاد من قوله وما هي الا اربعة
تبعه ليم ان الفرقة الناجية ينبغي ان تكون مخالفة لسائر الفرق في اكثر الاصول قوله وهي بالفساد شبه فانه في
الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين ان نصب الامام واجب على الائمة سماعا عندنا ثم اعلم ان نصب الامام بعد تفرغ زمان
الغلبة الاخر واجب بل جائز كما ذهب اليه الخوارج وقال المشايخ الفطوى من الخوارج وتباعه ان يجب عند الامم من الغلبة

على الامم من الغلبة

على الامم من الغلبة

على الامم من الغلبة

والا يشترط مع عقول المعزلة ومن يحددها وهو كل من كان مع العقل من غير كاشفة للشيء المتعين مما هو
من اعتقاد هو العصمة فيهم قال بن المطهر في بعض نفاذها باختلاف في هذا الجدل مع سائر نصير محمد بن الحسن
في نصير للائحة الفرق الناجية فاستقر على ان ينفذ ان تكون تلك الفرق مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة
في الاصل السبعة كالماتية فانه لا يكون فيهم من جميع الفرق مخالفة بينت بخلافها من الفرق فاحتمل في كل من
الاصل السبعة ثواب في المعتدلة في اكثر الامور ولا يخالفها الا مسائل قليلة اكثرها ما يتعلق بالامور في الفرق في
الاطوع عن الشرع وفيه خدشة من وجوه افادها المولى المحقق الرئيس المير تقى افاض الصنف في علمنا اما اولها ان اختلاف المتعين من الفرق هو خلاف
عصمة متكامله في الحسن في كونها عقليين وشريعيين انما هو في العليات وكون العقائد فلا يكون سلك الحسن في القبح مني خلاف
واما الثانيان لما تريد من حجب الاشاعرة مع انهم قالوا بحسن وتبع العقليين اما الثانيان لا يتبع لما في نفس الامر وجب على كل فرقة
والاتباع للشرع ليس للمالان الشرع كشف ما في نفس الامر فانه تخصيص في ذلك للتميز قوله لا يستعملون لاسيما في استخاشين
وتعديت مع وان كان تجدي بالي تضمنين اصحابه المعنى انهم يسلون صاحبين مع عقولهم بحيث يتركون العمل بالحق بحسب استعداد
منقول قوله كاشفة آه بها احتلال فانه ان اراد ان شيعة يتبعون الائمة الذين هم مائة الرسول صلى الله عليه وآله الكونهم محمدي دين
لا لانهم ينفقوه عن ناطق الدين فهو اقرب وان اراد ان شيعة يتبعون الائمة لاسم تفقوا الذين وهم عدول الائمة حتى اثبتوا العصمة لهم فاعلم
اما بعد كون الائمة عدولا لا يجوز انزل الايمان ولعدم صحة الاتباع بالائمة وان كانوا عدولا فلو ترجع بلا مرجع فان معاشر الاشاعرة انما يتبعون
الاشعري والشافعي لانها ما تلاها الذين عادلين فلا فرق فتدبر قوله نعم ان يكون آه بها تحتان الاول انه لم كان ينبغي ان يكون
الفرقة الناجية مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة اى في اكثر الاصول فان مدار النجاة على الحقية والصدق فلو كان عشرة عقائد شذوا
فمخالفة واحدة منها لم لا يجوز ان يكون موجبا للهداك النار فيجب كون الفرقة الناجية مخالفة لسائر الفرق فانه على ما عليه في
عليه آله وسلم سائر الفرق بل لا بدوا وابع كمن ابن عباس في ذلك الثاني اورد الفاضل القزويني وتخصيص ان النجاة في الوسط
بين اللزوم والتميز فانه خير الامور وسطا لا اختلاف في المسائل الكثيرة وهذا في الاشاعرة فانهم يقولون ان العصبية كاسب
لا يجوز محض كما عند ائمة مطلق كما عند المحقة ويقولون ان ربه تعالى يقع مجرودا عن الجهة والمكان بحسبه وليس له
تعالى جسم مع انه يرى كما عند المجسمة وليس ان الروية متفنع كما عند المعتزلة وان احيط الكلام فلا يرتاب احد بتوسط
سلك الاشاعرة وفيه ما افاده المولى المحقق الرئيس المير تقى افاض الصنف في علمنا من ان مدار النجاة هو آية
والمطابقة في الوسط لا يستلزم صدق فتدبر قوله قلت الى آخره جواب منع المحقق استفاد من قوله وما هي الا اربعة
تبعه ليم ان الفرقة الناجية ينبغي ان تكون مخالفة لسائر الفرق في اكثر الاصول قوله وهي بالفساد شبه فانه في
الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين ان نصب الامام واجب على الائمة سماعا عندنا ثم اعلم ان نصب الامام بعد تفرغ زمان
الغلبة الاخر واجب بل جائز كما ذهب اليه الخوارج وقال المشايخ الفطوى من الخوارج وتباعه ان يجب عند الامم من الغلبة

على الامم من الغلبة

بنظري من الاشاعة فان احسن الامور عاقبة لا كثر اصولها بل انما هي في اقربهم فها قد هو كمشكلة لا كثر
 للمصالح كذا في جود تزيين المكان والجملة بل جود واحدة كل جود جود لا جود غير ما جود جود وادوية لا جود
 والروائح وجود واحدة اعلى الصبين بقية اندلس استنادا لممكنات كل واحد الى الله تعالى ابتداء
 فكون الصفات لا هي عن الذات ولا غيرها والفرق بين الارادة والرضا ان في غير ذلك من مسائل

وقال ابو بكر الاصم من غير حجب عند الفتنة دون الاسر واما ما جود فاما على الله تعالى ما ذهب اليه الشيعة الامامية والاصحابية او علينا فاما
 عقلا كما ذهب اليه الزيدية فكثيرا ما جود في الامور كما جود عندنا او معاد عقلا كما جود عند بعض المعتزلة كما جود كما جود في امين وانا
 لا جود على الله تعالى نعم ولا حكم للعقل في ذلك فالجواب علينا سمعنا ان نصب الامام ما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية
 وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب معا كما لا جود في التخصيص في الكبار في بحث الامامة قوله في ذلك اي استحسان
 النجاة بسبب المخالفة الكثرة مع سائر الفرق قوله بل جود آية قالوا انما ترى الاماني الاعراض قطعاً فتعلق الرواية اما
 الحوادث والامكان في الوجود او الاربع مشترك بينهما والحدوث هو الوجود بعد عدم الامكان هو عدم ضرورية الوجود لعدم الامكان
 في كونه متعلق الرواية بان يكون نفسه في ذاته فتعين الوجود وهو متعلق بالامكان للرواية وهو مشترك بين الصانع وغيره وليس شئ من خواص
 الممكن شرطاً او شئ من خواص الواجب بل ما فيصح ان يرى الواجب وسائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح
 وغير ذلك وعدم هويته بجهلنا وعلى ان الله تعالى لم يخلق ربه يتباني العبد على طريق جسي العادة ويجوز عندهم ايضا رويته كل موجود
 بكل عضو فانه يجوز ان يطفئ الغداز في الابدان بالرياضات او بعبادته الحق تعالى بحيث يكون روح كل عضو من الجسد كروح كبريت
 المتوجتين في مجمع النور في قوله وفيه اعمى الصبين اي مع بقاء اعمى اولاً استبعاداً وفيه عند قدرة تعالى والصبين بالكلية من
 بلا والترك كذا في الصراح والصفة البعوض والامامة من الابدان المتعوية قوله الى الله تعالى ابتداء الا كما يقول بعض العقلاء
 من ان الله تعالى ابدع العقل الاول وهو اسبقه بوجد الممكنات ولا كما يقول المعتزلة من ان العبد يخلق لان الله قوله لو كان
 الصفات آية اعلم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان الصفات عين ذاتة تعالى ودمج كلامهم اذ حقق الى نفى الصفات وترتب
 ثرات الصفات على الذات وذهب المعتزلة الى انها غير كذا ذكره ابن ماجه والشيعة من المعتزلة انهم يوافقون الفلاسفة
 وذهب الى ان الصفات ليست عين الذات وتتمتع بها مقبوماً ومصدراً فضرورة ثبوت الصفات في ذاتها
 والوجود ليست غير الذات والذات غير انفس الاصطلاح وهو الذي يمكن انفصاله عن شئ فصفاته تعالى لا تنفك
 عن ذاتها لا واجبا بخلاف صفات مخلوقة تعالى ولا يوجب عليك ان الشيعة ايضا قالوا بزيادة الصفات على ذاتها
 وعدم الحينية ومطلو الزيادة على ما حمل عليه الاشاعة فليس هذه المسئلة مما يخالف فيها جميع اغيار الاشاعة فتدرب
 قوله في الفرق بين الارادة والرضا ان الارادة صفة ذاتية تخص احد طرفي الشئ المقدر ومن الفعل والترك بالوقوع
 في وقت ما مع استواء نسبة القدرة الى جميع الممكنات وكل ما كان ويكون فهو ارادة تعالى فهو الفعل بالمرتب

الاشارة الى ان العلم بالوجود لا يتوقف على العلم بالعدم بل العلم بالعدم يتوقف على العلم بالوجود
فيكون تقدم العلم بالوجود على العلم بالعدم بالضرورة فيكون تقدم العلم بالعدم على العلم بالوجود
يقع ان العلم بالعدم يتوقف على العلم بالوجود في نفسه وليس يتوقف على العلم بالعدم في نفسه بل يتوقف
العلم على الوجود فتقدم العلم بالعدم على العلم بالوجود بالضرورة فيكون تقدم العلم بالعدم على العلم بالوجود
قريب الى ما تقدمه من ان العلم بالعدم يتوقف على العلم بالوجود في نفسه وليس يتوقف على العلم بالعدم في نفسه بل يتوقف
العلم على الوجود فتقدم العلم بالعدم على العلم بالوجود بالضرورة فيكون تقدم العلم بالعدم على العلم بالوجود
التقدم هو حقيقة بالضرورة وليس يتوقف على العلم بالعدم في نفسه بل يتوقف على العلم بالوجود في نفسه
الاستحالة في نفسها لا تكون في العلم بالعدم في نفسه بل في العلم بالوجود في نفسه فيكون تقدم العلم بالعدم على العلم بالوجود
الوجود وان تسكت عما هو في العلم بالعدم في نفسه بل في العلم بالوجود في نفسه فيكون تقدم العلم بالعدم على العلم بالوجود
فلا بد من غير تحقق عليه الاول الثاني في نفسه بل في العلم بالوجود في نفسه فيكون تقدم العلم بالعدم على العلم بالوجود
بانه لا يمكن ان يتحقق الشيء من غير الوجود فيكون الشيء في نفسه متحققا فيكون الشيء في نفسه متحققا فيكون الشيء في نفسه متحققا
الاحتياج والتقدم الذاتي والعلية وصلة الترتيب بالاعمال كما بين الواحد الاثنان في علمك الانصاف في العلم بالعدم فيكون العلم بالعدم
ان ليس المراد من كون العلم بالعدم في نفسه انه يقتضي العلم في نفسه بل لا يتحقق العلم في نفسه بل لا يتحقق العلم في نفسه بل لا يتحقق العلم في نفسه
وخلق جعل كائن في وجوده لان علمه العلم ليس بالشيء الا بالاجابة على عبارة من علم التأثير في الوجود في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم
لتقدم الذاتي الا الاحتمالية وفيه من كون العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم
في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم
التقدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم
والمعارض يكون معلوما من مرتبة نفس المعارض من حيث هي في كل موجود وبغيره او الاحتياج الى نفس العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم
الوجود في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم
مرتبة ذاتها في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم
باعتقادها في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم
المعارض في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم في العلم بالعدم

على انما هو العلم بالعدم
بما هو العلم بالعدم
سلك

على انما هو العلم بالعدم
بما هو العلم بالعدم
سلك

فلا يتحقق العلة التامة البسيطة لمحلولا

العدم على الوجود وقد بالذات وهو لم يثبت فكان النزاع حقيقيا في التخصيص موضع آخر وثالثا لثبوتها في المحلولة
 القدرية من قبل العلة التامة توجبه اشار اليه بقوله معنى ان كونه مسبوقا له وتقريره ان الفاعل مقدم على المحلول فلو انما ضرورة
 طيس وجود المحلول في مرتبة الفاعل بل عدمه فيكون عدم المحلول مقبلا على وجوده فلو انما ضرورة اعتراضه في تلك مرتبة
 المادية وغيره بان المادية من حيث هي ليست اولى من الجسم في الخارج بحيث يتحقق البياض فيه وجود في مرتبة وجوده
 السابق على البياض لا البياض لا الابيض ليس ذلك رتقاء لقيضين المستحيل لان المستحيل ارتفاعها بحسب نفس الامر مطلقا لا بحسب
 مرتبة من المراتب ثم لا يذهب عليك ان نقض كل مفهوم رفعه على سبيل السلب البسيط لا السلب المزدوج في القياسات فلو انما
 بالنقض لثبوت القيسين اللذين يكونان في القيسيتين اي الموجبة والسالبة البسيطة فارتقاءها عن المرتبة البسيطة متمنع الا ترى انه اذا لم يكن
 الجسم من غير ان يكون المادية تتحقق سلب لا بياض عن الجسم وسلب آ من المادية سلبا بسيطا قطعنا واثم البياض لم يرد هذا المعنى من
 النقيضين كما يظهر من مطالعة كلامه هناك حيث قال فالموجبات باسرها كاذبة والسوالب باسرها صادقة وان راو بالقيضين النقيضين
 اللذين يكونان في المفردات اي على طريق السلب المزدوج فارتقاءها عن المرتبة تتحقق كما قال شمس الدين في جواب فان جميع المحلولات لا يثبت
 والسلبية مسلوقة عن مرتبة المادية ولكن هذا الارتفاع لا ينفع اشم ههنا فان الكلام في السلب البسيط او المقصود ان عدم المحلول عدم
 بسيط يكون في مرتبة الفاعل قبل وجود المحلول لا القيد اعتراضه **فلا يتحقق العلة التامة** آه اعلم انه لما ورد الاعتراض
 على بساطة العلة التامة بانه لا بد من اماكن المحلول فيلزم تركبها فقد جيب عنه بوجوه منها ان اماكن المحلول معتبرة في جانب المحلول فان
 اشئ بالمكن مكانا لم يطلب له علة ولا العلة الا مكان في جانب العلة فلم يمنع بساطة العلة وفيه ان الحادث في الصورة معتبران في جانب
 المحلول جيران للعلة التامة فما المانع من ان يكون الا مكان مع اعتبارها في جانب المحلول معتبرا في جانب العلة ونسبها ان الا مكان
 امر سببي انتزاعي عبارة عن طلب ضرورة التقرر او عن طلب ضرورة الوجود واللا وجود ولا يصلح لان يكون علة للممكن فان
 الانتزاعي لا يحصل قبل الانتزاع عن نشأه والما بعد الانتزاع فهو متاخر عن المنشأ فكيف يكون علة له وان جعل الا مكان علة بافتراض
 المنشأ فنشأه بنفسه لا يمكن لا يجوز ان يكون نفس مادية علة له لان علة اشئ لا تكون متحدة به وان قيل ان نفس الممكن من حيث
 اتحادها مع الا مكان علة لنفسه مع قطع النظر عن هذه المحيية فالمتقدم معلول في المتأخر علة وهو فحش لا يجوز ايضا ان يكون الا مكان علة
 لوجود الممكن فانه على راي كمال البسيط لا يتصور اعتبار الوجود في المحلول اما على راي كمال الوحد فالامكان كيفية انشائية وهي اعتبار
 انتزاعي ونشأه بمصدره في الخارج ليس النفس المادية فبحسب مفهومه لا يصلح للعلة واما مصدره اي نفس المادية فتقابل الوجود والعدم
 لا يكون فاعلا ولا متحررا من اشئ امكن فلو انما يتحقق عليه الا مكان الوجود بل انما يستدعي تقدم الا مكان على الوجود وهو تقدم
 المتقدم والخس المشهورة فلو انما تقدم الوجود على الوجود على ما مر قال السيد الباقر في القياسات ان من انواع سبق ما هو موجب احتمال
 انية الوجودية الى الامر المفروض بحدوده وليس في الا انواعا واهما هو تقدم بالمرتبة الثانية منها

هو خلاف هذا هو صرحناهم اذ قد ثبت ان الله تعالى لا يبدل ما بعث به من رسله ولا يغير ما بعث به من انبياءه

ما سبق فيه بحسب اختلاف السابق والمسبق في المعنى الذي فيه التقدم التاخر بالزيادة والنقصان الى اجمية والوجوبية وهو ليس الا
 نوع واحد هو التقدم بالشرع ونهايا القبلية فيحسب لا تفكك الانفراد بين القبل والبعث فيكون الوجود عا كالموجودات في القبل في
 ذلك نظر بحسب من الواقع لا بحسب خصوصية العلية فكانت من انفس الامر ذلك نوعان مختلفان تقدم الزمان في التقدم
 وهذه الانواع الاربعة ليست باعتبار العلاقة الذاتية بين القبل والبعث بالافتقار والاستناد صلا ومنها بحسب العلاقة الذاتية لا ارتباطية بينهما بل
 المذكورين وانما التقدم التاخر في الوجود يختلف في التقدير والوجود ولكن في من الواقع بل في خصوص المرتبة العقلية واعني بها مرتبة ذات
 التقدم مرتبة ذات التاخر وليس هو الا التقدم الذاتي في ذلك انواع ثلثة التقدم بالطبع تقدم بالمباشرة والتقدم بالعلية انتهى فخصا
 ما اجاب بالشراح في نحو شي لغيره على شرح التجريد بانهم ارادوا بالعلية ما يحتاج اليه الممكن في وجوده نفس الاصيل ما هو على كماله
 والاعتبار بالمرتبة الخارجية عنها لا بما فيها من غير منظور اليها في هذا النظر بل هي غروقة فيها عند النظر ولا يذهب عليك من الممكن تقدم على
 تقايد انما فيمكن كمال الامكان نحوه فكلما ان الامكان لا يقدح في تحقق العلة التامة البسيطة لك ان احد من بعض لا يوجب عليك اعتبار قوله
 خلاف من سبقهم صرحناهم صرحنا ان الواجب تعلم علة مائة لاقتل الاول بسبب ذنبا واما من الامور العينية والامور الذميمة من جميع الموجودات
 هذا يدفع ان العالمين بسبب العلة انما يمكن بسببها من الامور الخارجية فقط لا الذميمة ايضا واحدم على تقدير كونه علة انما يكون الامور
 الذميمة لا عينية فلا يخل اعتبارها مع العلة بسببها اصلا قوله اي وجدها بما الى ان تكون في التوحيين تامة لانها ممتدة قوله بعدية
 زمانية تعلم ان البعدية الزمانية عند المتكلمين تستلزم الزمان في عبارة عن كون المتقدم في زمان التاخر في زمان فمرد عليهم ادوات الاول ان
 تقدم على اليوم ليس بالعلية والبلع لعدم الاحتياج ولا بالشرع والرتبة وهو علم فيكون بالزمان فيلزم على انكم ان يكون للزمان ما هو
 ان العالم لما كان حادثا فصار الزمان في وجوده اي وجوده بعد عدمه بعدية زمانية لكونه من العالم فيكون عدم الزمان في زمان قبل وجوده فيلزم وجود
 الزمان قبل وجوده حيث ان العالم لا يصار عدمه بعدية زمانية فصار عدمه في زمان قبل وجوده والزمان من العالم فصار
 العالم قبل وجوده حيث انما هو من الازدادات الثلث جوهرية انما ان عند قدام المتكلمين امر موجود محض بقدرية التجرد وليس له وجود
 في الخارج من العالم فيصير بالتقدم حدوث على في شرح المقاصد في افاده المولى الحق الراسخ المدقق افاض الله علينا من ان بها
 انما يتم لكان الزمان هو ما عضا كناية الال باجتماع ان تراعي من الموجودات الخارجية فلا اذ قيل الكلام في نشأ انزاع العلم ان
 يعلم ان نشأ الغير انما لا يكون الا في كماله فيشبه به تخیل الصبح فلا فائدة في نقل الكلام الى المنشأ فتمت برهانها انهم ارادوا بالبعدية الزمانية
 من انهم وجود بعدية لا بجامع مما قبل البعدية هو المراد منها فبعدية بعض احوال الزمان من بعض بعدية وجود الزمان من عدمه بعدية وجود
 هو صرح بعدية زمانية بهذا المعنى ولا يغير فان قلت ان تارة المعدول عن علة الحقيقة زمانية بهذا المعنى المراد من ان بعدية المعدول عن
 المعدول بعدية ذاتية قلت مناهة منها فانه يجوز ان يكون شي واحد سبق ان في زمانه باعتبار قولك كما هو المتبادر اي من قبله فان
 انما البعد موضوع للبعد الزمانية لغيره فافاد التبادر حقيقة ما المتبادر هو المعنى الحقيقي فلا يريد ان يخط بعدا واذ وضع هذه البعدية

لما عرفت ان الال فاعلم ان هذا هو المعنى

عنه مما افلاطون قد قبله بقدر النفس لا يشك وقد البعد من نقل جبالين من النفس ولذا لم يبق من العقل
انفقوا على قدم العلم قد ما زانوا الا حلاوا احد افان فاعل ما حدث انما في وهو المطلوب قوله عنه اي عن افلاطون قوله مخالف لما
اشتره آله علم العقل لا يشك في التجريد بسبب سطوة اتبانه الى ان النفس الناطقة حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليونون وسبب افلاطون
ومن قبله الى انها قديمة انتهى وقال في موضع آخر ان افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشرافيين ذهبوا الى ان المكان بعد مجرد عن المادة
ويجب ان يكون جوهر القيامة بذاته كوار والممكنات عليه مع بقائه بشخصه كما جزم متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل
الاشارة كسيرة الاجسام التي هي جواهر كشيقة وكذا في كثير من الكتب الكلامية والكتب الحكمية للمتأخرين واما الشيخ الرئيس فقد علم
تحريره ان افلاطون كان قائلًا بالبعد المجرى بل كان منفيًا وهو على وارض فلعله للاعتبار مع فان القول ما قالت خاتم وقال في حق
الطوسي في شرح الاشارات على الشيخ عن افلاطون في الفصل الثاني من سابقه البيات الشفاء انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لان ما
لا ان يكون متساويا او غير متساوية الثاني باطل لان جوهره غير متناه محال اذ كان متساويا فمحصاره في حد واحد وكل متقدم ليس الا انفعال
له من خارج النفس طبعته وانفعال الصور الامادية ما شك في مفارقة غير مفارقة وهذا محال انتهى وقال السيد الباقر في القبا البعد المفقود المكنى
المجرى وقد اطلنا افلاطون بالبرهان اشريك الرئيس قد نقل عنه ذلك في الشفاء اشارات المشككين وخاتم لمحققين نقل عنه ثم نسب في
من جلاء لتفسير اشياء اليه كذا الاستدلال في المجرى عن المادة وقدم النفس على البدن الجوهري غير ذلك من المذهب الباطنية انتهى قوله
ونقل عن لينوس قال انطليسان بن انتقل مخالف لما نقل في الكتاب المذكور من سطون قال ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم
وفيه لا يخالف فان المنقول في الكتاب المذكور اتفاق الفلاسفة جالينوس لم يعيد من الفلاسفة فافهم قوله لذلك لم يعيد افاد الله
المحقق الرئيس المدقق فاضل من فريضة علينا انه لم يعيد من الفلاسفة لانه كان يشك في الحد الذي للعالم حاجته لا اصاله فعلى هذا لا يناسب
نقل توقفه هنا انتهى في روى في الاما اهلطان مان جالينوس ان يلقبه بالفيلسوف طعن اقرا به بانه توقف في مسئلة النفس فكيف يكون
فيلسوف فاقوله لتوقفه آه فان التوقف جعل عظم الفيلسوف من يعلم احوال الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية فلا بد من
الجرم باحد الجانبين فبالاشياء او قال الفاضل للاميرى من ان الحكماء بحث عن اعيان الموجودات نفعية انه يخرج على هذا اكثر من
العلوم عن الحكمة كالحساب في امور العامة الباحت عن الموجودات الدينية ولا عذر محال وسبع لكن الحق بلا حلف بل الحكمة
عن اهل مطلق الموجودات النفس الامرية سواء كانت في الخارج او في الدين على هذا فانطق ايضا دخل في الحكمة بولن قسماها من الحكمة
النظرية على ما صرح به الشيخ في الشفاء والمقام ياتي عن التفصيل قوله فيما هو آه وهو ان العالم حادث او قديم ليس المراد مما هو من
اصول الحكمة قدم العالم حتى يرد ان قدم العالم لما كان من اصول الحكمة وكان التوقف فيه موجبا لعدم العدد من الفلاسفة فصرح
مخالفه يكون موجبا بطريق الاولي فبينى ان لا بعد افلاطون من الفلاسفة مع انه امام الفلاسفة ولا حاجة الى ان يجاب عن
الاباء بما قيل من ان افلاطون انما عد من الفلاسفة لان القول بقدم النفس لم يمتنع قول عنه واما نقل الحد وهو في العقل التوفيق فكل على
الحديث الذاتي فان سبق تقدم نفوس بعد الى افلاطون كما روى المحققون كما مر من شرح الاشارات انقبسات فتذكره

لما روى ان افلاطون قد قبله بقدر النفس لا يشك وقد البعد من نقل جبالين من النفس ولذا لم يبق من العقل

الحكمة لان الحكماء لم يوافقوا في ان النفس الناطقة حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليونون وسبب افلاطون
ومن قبله الى انها قديمة انتهى وقال في موضع آخر ان افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشرافيين ذهبوا الى ان المكان بعد مجرد عن المادة
ويجب ان يكون جوهر القيامة بذاته كوار والممكنات عليه مع بقائه بشخصه كما جزم متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل
الاشارة كسيرة الاجسام التي هي جواهر كشيقة وكذا في كثير من الكتب الكلامية والكتب الحكمية للمتأخرين واما الشيخ الرئيس فقد علم
تحريره ان افلاطون كان قائلًا بالبعد المجرى بل كان منفيًا وهو على وارض فلعله للاعتبار مع فان القول ما قالت خاتم وقال في حق
الطوسي في شرح الاشارات على الشيخ عن افلاطون في الفصل الثاني من سابقه البيات الشفاء انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لان ما
لا ان يكون متساويا او غير متساوية الثاني باطل لان جوهره غير متناه محال اذ كان متساويا فمحصاره في حد واحد وكل متقدم ليس الا انفعال
له من خارج النفس طبعته وانفعال الصور الامادية ما شك في مفارقة غير مفارقة وهذا محال انتهى وقال السيد الباقر في القبا البعد المفقود المكنى
المجرى وقد اطلنا افلاطون بالبرهان اشريك الرئيس قد نقل عنه ذلك في الشفاء اشارات المشككين وخاتم لمحققين نقل عنه ثم نسب في
من جلاء لتفسير اشياء اليه كذا الاستدلال في المجرى عن المادة وقدم النفس على البدن الجوهري غير ذلك من المذهب الباطنية انتهى قوله
ونقل عن لينوس قال انطليسان بن انتقل مخالف لما نقل في الكتاب المذكور من سطون قال ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم
وفيه لا يخالف فان المنقول في الكتاب المذكور اتفاق الفلاسفة جالينوس لم يعيد من الفلاسفة فافهم قوله لذلك لم يعيد افاد الله
المحقق الرئيس المدقق فاضل من فريضة علينا انه لم يعيد من الفلاسفة لانه كان يشك في الحد الذي للعالم حاجته لا اصاله فعلى هذا لا يناسب
نقل توقفه هنا انتهى في روى في الاما اهلطان مان جالينوس ان يلقبه بالفيلسوف طعن اقرا به بانه توقف في مسئلة النفس فكيف يكون
فيلسوف فاقوله لتوقفه آه فان التوقف جعل عظم الفيلسوف من يعلم احوال الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية فلا بد من
الجرم باحد الجانبين فبالاشياء او قال الفاضل للاميرى من ان الحكماء بحث عن اعيان الموجودات نفعية انه يخرج على هذا اكثر من
العلوم عن الحكمة كالحساب في امور العامة الباحت عن الموجودات الدينية ولا عذر محال وسبع لكن الحق بلا حلف بل الحكمة
عن اهل مطلق الموجودات النفس الامرية سواء كانت في الخارج او في الدين على هذا فانطق ايضا دخل في الحكمة بولن قسماها من الحكمة
النظرية على ما صرح به الشيخ في الشفاء والمقام ياتي عن التفصيل قوله فيما هو آه وهو ان العالم حادث او قديم ليس المراد مما هو من
اصول الحكمة قدم العالم حتى يرد ان قدم العالم لما كان من اصول الحكمة وكان التوقف فيه موجبا لعدم العدد من الفلاسفة فصرح
مخالفه يكون موجبا بطريق الاولي فبينى ان لا بعد افلاطون من الفلاسفة مع انه امام الفلاسفة ولا حاجة الى ان يجاب عن
الاباء بما قيل من ان افلاطون انما عد من الفلاسفة لان القول بقدم النفس لم يمتنع قول عنه واما نقل الحد وهو في العقل التوفيق فكل على
الحديث الذاتي فان سبق تقدم نفوس بعد الى افلاطون كما روى المحققون كما مر من شرح الاشارات انقبسات فتذكره

لما روى ان افلاطون قد قبله بقدر النفس لا يشك وقد البعد من نقل جبالين من النفس ولذا لم يبق من العقل

في جزمك ما حصل في كذا ولا فان كان اول حدوثه في كذا لا يمكن في كذا لا فتنوع مختلف للعلل من اللفظية متناهية
لكن فاذا امكن ان يكون حادثه في كذا لا يمكن ان يكون حادثه في كذا لا فتنوع مختلف للعلل من اللفظية متناهية
فينقل الكلام اليه في كذا لا يمكن ان يكون حادثه في كذا لا فتنوع مختلف للعلل من اللفظية متناهية

الامر اعتباري بخبره مقتضى انه فلا يحتاج الى حدوثه امر آخر لا يحصل الا بغيره من كذا فتنوع مختلف للعلل من اللفظية متناهية
لا يكون اخرها محضاً بل اثرها في كذا لا يمكن ان يكون حادثه في كذا لا فتنوع مختلف للعلل من اللفظية متناهية
على القدم الشخصي بوجهه في كذا لا يمكن ان يكون حادثه في كذا لا فتنوع مختلف للعلل من اللفظية متناهية
متساوي لا يتعدى بوجهه في كذا لا يمكن ان يكون حادثه في كذا لا فتنوع مختلف للعلل من اللفظية متناهية
لم يوجب شيئاً وان قيل ان الموجب لكل ممكن ممكن قبله وبكذا فليس ح دخل الموجب فليس ح لا وجوبه في كذا لا فتنوع مختلف للعلل من اللفظية متناهية
جميع انحاء عدمه وليس جميع انحاء عدمه ح مقتضى فانه يجوز ان يرفع جميع سلسلة تجلياته ما اذا دخل الموجب بوجهه في كذا لا فتنوع مختلف للعلل من اللفظية متناهية
ح يقتضي جميع انحاء عدمه وعلى الاول فذلك الشيء اما كل اوجه في كذا لا يمكن ان يكون حادثه في كذا لا فتنوع مختلف للعلل من اللفظية متناهية
او في بعضها فيلزم الترجيح بلامحج وعلى الثاني فيلزم القدم الشخصي وقبيها جانيا فان هذا الدليل ليس بانما قطعاً فليكن مطابقة لغيره
قوله في وجوده ممكن بان آه اما ان يكون المراد بالوجود الوجود والنازلي في كذا لا يمكن ان يكون حادثه في كذا لا فتنوع مختلف للعلل من اللفظية متناهية
النازل في كذا لا يمكن ان يكون حادثه في كذا لا فتنوع مختلف للعلل من اللفظية متناهية
عن الازلي والنازلي في كذا لا يمكن ان يكون حادثه في كذا لا فتنوع مختلف للعلل من اللفظية متناهية
ويكون حدوثه الممكن بسبب حدوث امر آخر فقلتم انه يلزم التسلسل في كذا لا يمكن ان يكون حادثه في كذا لا فتنوع مختلف للعلل من اللفظية متناهية
فلازم للملازمة يجوز ان يكون المحلل الحادثه التي هي وسائط في حدوثه الممكن كلما متعاقبة بان يكون السابق عليه معدة لوجوده
الا حقي فليس اجتماع تلك العلل في الوجود وان اردتم ان يلزم التسلسل في كذا لا يمكن ان يكون حادثه في كذا لا فتنوع مختلف للعلل من اللفظية متناهية
فالملازمة مسلمة لكن لا يمكن التسلسل في كذا لا يمكن ان يكون حادثه في كذا لا فتنوع مختلف للعلل من اللفظية متناهية
التسلسل عند كذا الاجتماع في الوجود فثبت خبر بان هذا المنع انما يرد لو كان ذلك الدليل تحقياً واما اذا كان انما يرد لو كان ذلك الدليل تحقياً
بهذا المنع فان الممكنين يتسلسل مطلقاً فتدبر الثاني ان هذا المنع تمام التمهيد بقرينه انما اخرنا ان العلل المتناهية ليست في كذا لا فتنوع مختلف للعلل من اللفظية متناهية
وحدوثه الممكن بسبب حدوث الامر الآخر وتلك الحوادث يجوز ان تكون متعاقبة كل منها معدة للاخر فلا يلزم التسلسل الا في المتعاقبات
وهو ليس بحيل عند الحكم فلا يثبت من هذا الدليل ما هو المدعى على رأي اشم وفهمه وبهذا القدم الشخصي انت خبر بان هذا المنع
انما يرد لو حل الاستدلال على القدم الشخصي واما اذا حل على مطلق القدم كما في كذا لا يمكن ان يكون حادثه في كذا لا فتنوع مختلف للعلل من اللفظية متناهية
للاشع لا دخل على الدليل في كذا لا يمكن ان يكون حادثه في كذا لا فتنوع مختلف للعلل من اللفظية متناهية
والكلام مفعلاً على الدليل ان اختلف في صدق ان هذا الدليل صحيح عند اشم فلم يجعل خامس بوجهه الاجابة لثلاثة في كذا لا فتنوع مختلف للعلل من اللفظية متناهية

على ان هذا من كذا لا يمكن ان يكون حادثه في كذا لا فتنوع مختلف للعلل من اللفظية متناهية

[illegible][illegible]

الحافظ الملا محمد بن عبد الحليم

۱۲
 انصاف و عدل
 برادران و برادران
 مریدان
 حضرت امام رضا
 افعالی و مریدان
 مریدان
 حضرت امام رضا
 افعالی و مریدان
 مریدان

[illegible]

وكذا دعوى كون المعدات لا بد ان تنتهي الى اداة قد وهبته الخواصه للمسلم المتعاقبة الواردة عليه واجيب عن هذا الدليل بوجوه

[illegible][illegible][illegible]

فان قيل قد يقال ان هذه الحوادث لا يمكن ان تكون هي المادة لانها لا تتحرك ولا تتغير ولا يمكن ان تكون هي الجوهر لانها لا تتحرك ولا تتغير

او تخلف المعلوم من العلم انما هو كذا هو بالان بل لا بد من شواهد وحدود فيكون على شرط ما ذكره البشير في تلك الحوادث
 مجتمعة وجودها لا يتم لتسلسل الحال بل هي متميزة فلا يربط بينها صلة ولا يربطها كليات الاضلاع العقلية يحصل بها الاشياء والاحال حالات
 متفرقة الى انفسها من العلم وهي لا تتعدى ذات المتعارفة بل هي بعد انقضاءها الى محل هو المادة كذا في شرح المقاصد في اربع فصول
 حصول ما لا يكون موجودا في الخارج يكون الانصاف بها في الخارج حتى يتبين لها المادة الخارجية فتأمل بان المراد بالامكان الذاتي والمقصود
 كون الامكان جوهريا ليس الكثرة ثابتة بالشيء بحسب الخارج والامكان كشيء اشئ في انفسه الخارجية الموجبة السالبة المحول لان هذا القدر
 من التحقيق يكفي في بيان ما نحن بصدده من وجود المادة في الخارج لان ثبوت اشئ اشئ كان لا يثبت على وجوده وان ذهبنا قد بنينا
 خارجا خارجا وامكانا خارجا لما كان جنة ثابتة في الخارج حتى تكون القضية التي يقع الامكان في محمولها قضية خارجية وان كانت
 سالبة المحول يستدعي نحو ان الثبوت المحب تحقق الموضوع في الخارج والامكان كالموضوع متصفا به كذا قال الصدر شيرا في الاصل
 مرنا في ان الانسان الذي في الخارج كما يترتب عليه ضرورة التفرقة لا تفرق كذلك الانسان الذي في الذهن من غير من ذلك بل ان
 في القضية انقضاء حقيقة لا يجب ان تكون خارجية بل حقيقة ذهنية قد برزنا في المثال ان كان حادث يجوز ان يكون قائما بالفاعل فانه عبارة
 عن بقية الفاعل عليه فلا حاجة الى المادة وفيه لا يعجز بالامكان على الاستمرار وجودا واما ما يقال في عدمه فلا يمكن ان يكون
 بمقدور ذلك فحينئذ يمكن فلا مكان ليس هو الا في المادة والرابع ان محل الامكان يجوز ان يكون جوهرا خارجيا في تلك المادة
 وفيه ان يجوز للمفاتيح الشرف وجوده وخصايته جوهرا لا يكون محلا للصورة حادثة او عرض حادث فاعلم ان هذا هو ما قاله اشار
 في بعض مسائله من ان الاصل اثبات البديهي مقدرة وجوده مفصلة في كتب القوم فكيف يتم ان كل حادث يستلزم مادة وفيه ان الاصل
 ايضا فاعلم ان كل حادث يستلزم المادة مع انهم يذكرون البديهي في المادة في هذه المسئلة اهم من البديهي فالمراد بالمادة هنا
 ما يكون جالا لا بالمكان بل هو حادث سواء كان هو الحادث ام كان عرضا او حسبا ان كان عرضا او حسبا في مكان صورة وقد مر به اشارة
 في البشير الشفاء والامام في الباشا في غير ما قال السيد المحمدي من ان اطلاق المادة على المعنى الاخر غير متعارف
 فيما لا يصح فيه التماسك انما يمنع كون تلك المادة واحدة بالمتشقق بحدية وفاقته من انها لو كانت حادثة فلا بد لها من مادة +
 فيسلسل المواد وفيه ان ان يردتم انه يتم التسلسل في المواد الغير المتساوية المجتمعة في الوجود فهو ممنوع وان اردتم انه يتم في المواد
 من ان يكون مجتمعة او متعاقبة فالردم مسلم ولا استحالته فانه يجوز ان يكون لكل مادة مادة تعاقبا كما هو شأن الحوادث المتعاقبة فلا مكان
 حادث عامل في ذاته له في الحال ايضا حادث فلا مكان عامل في مادة لا قبله ولا بعده فليست تلك الحوادث مجتمعة في الوجود بل كل حادث
 منها يوجب بعد التعمد سابقه فلا تغفل السامع ان البيان يتوقف على ما يمكن التعميد كالحجرات فانها ممكنة ولا مادة لها وحيث ان كان
 كائنه بها وليس لها حال في نفس الامر بل الوجود حتى يكون هناك امكانا بها تستدعي محلا لا غير لا بد انما من قال الفاضل الجائس من
 ان القول بتعدد الصور على المادة في الخارج اذا حركته العقلية وكذا تقديرها مع عدم استلزامها التوار والصور على المادة العقلية
 او الاطلاق عند عدم قدمية وجودها بصورة انفسية كالموجودية انتهى ويمكن ان يقال ان الامر من لبيان وجوده

فان قيل قد يقال ان هذه الحوادث لا يمكن ان تكون هي المادة لانها لا تتحرك ولا تتغير ولا يمكن ان تكون هي الجوهر لانها لا تتحرك ولا تتغير

فان قيل قد يقال ان هذه الحوادث لا يمكن ان تكون هي المادة لانها لا تتحرك ولا تتغير ولا يمكن ان تكون هي الجوهر لانها لا تتحرك ولا تتغير

فان قيل قد يقال ان هذه الحوادث لا يمكن ان تكون هي المادة لانها لا تتحرك ولا تتغير ولا يمكن ان تكون هي الجوهر لانها لا تتحرك ولا تتغير

فان قيل قد يقال ان هذه الحوادث لا يمكن ان تكون هي المادة لانها لا تتحرك ولا تتغير ولا يمكن ان تكون هي الجوهر لانها لا تتحرك ولا تتغير

[illegible]

عنه انما ينفذ الله امره في جميع احوالهم وادبارهم

[illegible]

ولا يدعيه من التعلو لا بوجه امان يكون تمام العلة وجودا ولا على الاول الزم جوه في الاثر لا امتناع الخلق على التعلو
يحتاج المعلوم الى امر اخر سوا هذا التعلو وهو خلاصه المصنف على اناسقل الكلام الى ذلك كما مرنا نقول لقد نشأ على
وفق الارادة وقد تعلقت الارادة بوجود في وقت معين فلا يوجب جلا لا يهيه فان قيل لا بد من اختيار احد التوذي الذي اوثرنا

بالوجود واللا يزال إلى تحقق لمحصل في اللا يزال إلا معقول العلة المختارة تابع لارادتها مع ان ارادة لم تتعلق بوجوده الا لا قبل تعلقت الارادة في الازال
بوجوده فيما لا يزال فهذا يتعلق بالازال بالوجود واللا يزال في كاف في وجوده فيما لا يزال فلا يلزم قدم الممكن والوجود والحلول وثان لم يتعلق ولا بحاجة أحد ولا يخرج من
السلسل الفرق بين ارباب الوجود واختيار العلة الموجبة واختيار الشق الاول والثاني في اختيار العلة المختارة واختيار الشق الثاني في اختيار ترتيب بين الصبر
على ما قيل ما قاله الفاضل القزويني من ان الشق الاول والثاني اختيار الشق ابطله استدلالا احتماليا فكان الوجه بان اختيار شيئا من شقين لم يستلزم
الثاني فيمنع ما لزوم ما لا بد منه بطلان فقيه اما لا يقابن هذا الوجه انما هو اذا كان المحجب بختيار العلة الموجبة كما هو فيجب استدلالا اما اذا
اختار المحجب العلة المختارة وينع لزوم ما لا بد منه استدلالا على الشق الثاني فلا يخرج من قبل ان هذا الجواب بانكار العلة المرادة للمستدل على العلة
الموجبة والحكلام كان عليها قلت لا يخرج فتأمل انما نيا يقابن هذا الجواب بالتحقيق باختيار الاحتمال الاول من احتمالي الشق الثاني
وهو ان حدث الممكن من غير حدوث امر اخر وينع ما لا بد منه استدلالا هو وجود الممكن بدون تمام العلة فتفكر قوله لا يلزم عليه ان
حاصل الارادة ان يتعلق الارادة في الازال بوجوده فيما لا يزال اما ان يكون متما لعله وجوده بان لا يتوقف وجوده على شيء آخر بعد هذا يتعلق
الازال بوجوده فيما لا يزال ولا بان يتوقف وجوده على امر آخر بعد هذا يتعلق على الاول يلزم وجود لمحصل في الازال لا يتوقف
وعلى الثاني يلزم خلاف المفروض فان المفروض ان يتعلق الازال بوجوده فيما لا يزال كاف لوجوده فيما لا يزال على انما نقل الكلام الى
ذلك الامر الاخر فيلزم تسلسل ما لا بد منه والفاضل القزويني من ان المفروض انه لم يتحقق جميع ما لا بد منه في الازال فانقول بالاجاب
ان امر اخر سوى هذا يتعلق الازال هو عين المفسر وخلاف المفروض نعم لو قال الشارح على تقدير كونه متما لعله وجوده انه خلاف
المفروض لكان له وجه فينبغي على عدم فهم ما هو المراد من خلاف المفسر وخلافه نعم قوله لا نأخذ بقوله لا نأخذ بقوله انما تختار الشق الاول
لزوم وجود لمحصل في الازال وليس هذا يتخلف محال فان سلكه مختارة وقدرته تؤثر على وفق ارادته ولم تعلقت ارادته
في الازال بوجوده فيما لا يزال في وقت فلا يوجد لمحصل الا فيما لا يزال في ذلك الوقت وان كان جميع ما لا بد منه في وجوده
حاصلا في الازال لكان في هذا الجواب اجمال ما لا بد منه في وقت لا يتوقف وجوده على حدوث الوقت الذي تعلقت الارادة في الازال بوجوده في ذلك الوقت
الارادة بوجوده انه لا بد منه في وقت لا يتوقف وجوده على حدوث الوقت الذي تعلقت الارادة في الازال بوجوده في ذلك الوقت
فمنقول الكلام الى حدوث ذلك الوقت يلزم التسلسل في وجوده في الاول ان الزمان يمتد من الامور الموجودة حتى يتوقف
بالحدث او التقدم وقدره متذكر الثاني ان ذلك الوقت ظرف لما دخل في الوجود صلا فلا يتوقف الا ترى انه لم تعلقت الارادة
في الازال بوجوده في وقت آخر كان موجودا فيه كما ان زيد اياكل في مكان فلما كان ظرف لما دخل في الوجود في وقت آخر
الاجابة فان العود في وجوده وبين الشقين اهل كلامهما فلا بد في الجواب من اختيار احد الشقين والتكليف في وقت

علاء الدین محمد بن ابی سعید

علی ایوسف الکوجا رحمہ اللہ

11

من الاموال التي كانت في
الحوزة

باب في بيان ما في قوله
والمؤمنون هم الذين
يؤمنون بالله ورسوله
والمؤمنون هم الذين
يؤمنون بالله ورسوله

وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ۚ لَهُ أَسْمَاءُ الْغَيْبِ لَا يَخْفَى عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْعَالَمِينَ ۚ

لا بد من العلم
اولا على اللسان
انما يتبع العلم
هذا العلم
ان العلم
ان العلم
ان العلم

بوجوده فیما لا یرئى
کافیه فی حدو الحکم ولا یستلزم
فی صدوره الی غیره
بما یرتفع فی غیره
ان الامر بغيره

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

فالتقريب بالانسان
شأنه مما لا يربو في
نيلها في غير
الانسان

التعلق به
 لا ينفصل
 حاصله انما كان
 على وجه
 التعلق به

فقد توفقت الارواح
ببرود فيها لا يزال من
الاعناق كراوية فربما
فقدت فاني لم
حاصل ان الاله

العلماء من الأئمة
والعلماء من الأئمة
والعلماء من الأئمة
والعلماء من الأئمة

[illegible]

بالحكمة والعدل بما هو اللازم للغير الزماني فالواجب سبحانه تعالى ان لا يكون له زمان متجدد مستمر غير في حداثته وتغيره الذي قد
تغيره الواجب له ثابت لا يتغير فيه الاصل فلا يكون له زمان مطلقا فلا يصح كونه فيقال اللام الحام الزماني في شدة الاستحسان ان كان
والمتقبل انما يكون لنا او احسن فينا او عنا فهو وجوده وصوره المتغير بخلق في الزمان بسبب التغير فاجل من التغير ليس في زمان فليس نحن
ولا مستقبل فالحق نعم قبل الزمان حيث خلق الزمان لم يتغير من اية شيء وقبل خلق الزمان لم يكن للزمان عليه جريان وبقي بعد خلق
الزمان على ما كان عليه انتهى خصوصا ظاهر لابلازل بهما هو لابلازل الغير الزماني ومعنى ان الازل فوق الزمان السابق على الزمان الواجب
ازلي بهذا المعنى قال الشيخ في التحقيقات ذو القيل نه ازلي اي انه الاول لوجوده فانه يسلب عنه الحدوث وهو مشطوق بالزمان انتهى
كون الشيء ازليا بهذا المعنى انه الاول لوجوده ولا يتعلق حصوله بالزمان بل هو سابق على الزمان موجود حال صدوره قوله فلو وجب نعم آه
قال الفاضل الجاشي انما فهم هذا القول مع انه لا دخل له في التوجيه لكنه ما خوذ في التفريع وببقوله فلا شيء غيره ازليا فان هذا التفريع
يدل على ازلية الواجب نعم فلم يكن يتفرع عالمه من غير اليك المقدرة فتدبر قوله فلا شيء غيره آه قيل فيه نظر او اذا ذكر سابقا وهو ان
الازل فوق الزمان آه يلزم منه كون الواجب ازليا وما كون الازلية مخصوصة بنعم فغير لازم ولعل الشيخ العلامة لشغل هذا النظر قال
وقد تقدم انتهى واجيب عنه الفاضل الجاشي بان هذا القول متفرع على مجموع السابق والاخر لا على السابق فقط وفيه على ما لا يخفى ان كونه
التفريع بين مقدسي المتفرع عليه غير ملائم فالحق ان يقيم ان هذا التفريع على سابق من ان معنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان
اسمه نعم متعال عن الزمان سابق عليه مع ضم مقدرته مشهورة عند جميعهم بان كل شيء ماعدا الواجب فهو مسبوق بالعدم واما الازل
انما يكون سابقا على الزمان بمعكم بوقية بالعدم فلا يكون شي مما عدا الواجب ازليا فان قلت ان الازل فوق الزمان كما عرفنا لا
للوقت السابقة فالازل سابق على الزمان فيكون الازل ازليا وليس الازلية مختصة بنعم قلت الازل ان كان عبارة عن الوجود
المسبوق السابق على الزمان فهو وجوده والواجب فلا يخرج من ان كان عبارة عن الكون كما مر فهو امر اخر اعني ازلية بحسب نشأه سواء كان
فتدبر قوله الزمان من جملة آه فان قلت اذا كان الازل واجب نعم بالنسبة الى الزمان الزمانية على هذا الوجه فلماذا حلت في اللفظ
المتعاين من الزمان قلت ان المتكلمين بعضهم لم يقرروا بها كذا في شرح للواقف فلا تفسر منهم ولهذا قال الفاضل الامام ان كل ما سوى
الواجب واقع في الزمان اما على اي بعض المقررين بما نقول لعلم حالها بالقائمية فارادة الله نعم تعلقت ببعضها مع الزمان مثلا
وكونها بعد الواجب بعديتها انعكاسية ثم انزى بجليك ان كلية الفاضل للجابري لا يصح الا ترى ان الخلق مما سوى الواجب
وليس الزمان فتدبر قوله وليس الله نعم آه وقع دخل تقريره بين الزمان والمصارحاد ما موجودا بارادة الله تعالى فافسر كلامه
كيوم متقدما عليه بالزمان مقتضى التقدم الزماني على ما هي المستكملين ان يكون المتقدم في زمان سابق والتاخر في زمان لاحق
فيتم وجودهما في حال عدمه ومن حصل الدفع ان كون الواجب نعم متقدما على الزمان بالزمان فرع كونه نعم زمانيا واذا

[illegible]

[illegible]

لہ اقبال علی محمد حسن با عظمیٰ علیہ السلام

وكانت خبره ما سبق بانه يمكن ان يكون صلاحيه العالم مع حدثه على هذا الوجه فلا يلزم القدر الشخصي في شئ من جزاء العالم بل لا يقدم الشخص بان يكون فردا في العالم لا يزل على سبيل التقادير موجودا وقد قال به بعض المحدثين المتأخرين وقد استدلوا

في الخارج فكيف يتصورون خبري وجود الحركة التي هي محل الزمان لا تتنازع وجودها في طرف بدون وجود محل في تلك الحركة المستمرة موجودة
الخارج في مجموع الزمان اجزاها موجودة في اجزاء الزمان التي هي ايضا زمنية وان كان بعض اجزاء الحركة معدوما عن ما ان يحجز الاخر فان القدم
الزمان في الاخر ليس بعدم حقيقة نعم وجود تلك الحركة مجتمعة على وجه القدر ليس الا في الخيال الذي ينشأ ان الحركة التوسعية الفلكية مستمرة بسيطة
من حيث الذات وفيها تجد وباعتبار النسب الاوضاع بالنسبة الى حدود المسافة فهي من حيث الذات استندت الى القدم مستمرة في
التجدد وصارت واسطة لارتباط الحوادث بالقديم اما القطعية الفلكية فهي مستمرة قديمة بحسب الذات ثابتة انما عدم القدم عدم القدر انما
لها وانما بهذه الجهة صدر عن القدم استندت اليه فيها تجد وباعتبار القراض الاجزاء والابحاض لقوت عدم استمرارها بهذه الجهة
صارت واسطة في صدور الحوادث عن القديم ومن بيناتين كما لا يحل قول الشارح في كنهها دونه على كل من الحركتين التوسعية والقطعية
وليس خصوصا بالحركة التوسعية كما فهم الا ترى الى ما قال السيد الباقر في القياسات الحركة الدورية المستمرة الفلكية ذات جسي الثبات التجدد
فانها ثابتة التجدد وتجدد الثبات بحسب الجهة صلحت التوسعية بين جاني القديم والحدث فمن حيث الثبات مستمرة عن القديم الثبات
الذات ومن حيث التجدد صارت واسطة في صدور الحوادث عن القديم الثبات ليس شخص في تلك بالحركة التوسعية كما سبقت في المجلد
بل كتمان القطعية والتوسعية سبيلها واحد ولكن التجدد في الحركة القطعية بحسب ما لها من الاجزاء والابحاض وفي الحركة التوسعية بحسب
ما يلزم طبا عما من النسب المختلفة الى حدود ما في الحركة انتهى **مخاض قوله** وانت خبر ما سبق وهو قوله ليجعل الامر احداث الذي هو علم
حدوده معد الوجوه **قوله** بانه يمكن ان يكون آه تقريره انما لا نسلم ان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل في
الامور المترتبة الجمعية في الوجود لم لا يجوز ان يكون العالم حادثا على الوجه المذكور بان يوجد قبل شخص شخص وقبل جزؤه ومن اشخاص العالم
واجزائه وهكذا الى غير النهاية فان حدوث جميع اجزاء العالم ليس دفعة فلا يجمع الامور الغير المتناهية المترتبة الجمعية في الوجود فلا يلزم
التسلسل المحال ولا يلزم قدم شخص من اشخاص العالم خلايم الدليل فان مفاده على ما سأل اسم القدم الشخصي ثم اعلم ان المراد
من العالم في قوله من اجزاء العالم مجموع ما سوى الله تقريرية لفظ الاجزاء وفي قوله من افراد العالم جنس ما سوى الله تقريرية لفظ
الافراد وقال الفاضل اللاهوري في لزوم التسلسل في العالم بان يكون قبل هذا العالم عالم آخر وهكذا الى غير النهاية فيجب
لما مر انما من ان حدوث جميع اجزاء العالم ليس دفعة فتفكر **قوله** وقد قال بذلك بعض المحدثين من التحديث لاس من الاحداث
والمراد بالحدثين الذين حملوا الظواهر على الظواهر ما تعمقوا فيها فان اكثر ما يطلق لفظ الحدث يراد به هذا المعنى قيل حدث العالم
على وجهين احدهما انه لم يكن جنس ما سوى الله نعم موجودا معه في الازل والثاني ان يكون جنس ما سواه موجودا مع الله لكن كل شخص
بان يوجد بشئ بشئ بحيث لا يكون شخص معين من العالم موجودا اذ لا يظهر قوله عليه الصلوة والسلام كان الله لم يكن مع شئ بشئ
المعنى الاول على وجهين احدهما محتمل الثاني وينبغي ما نقله اسم العلامة عن بعض المتأخرين عن ابن تيمية ما قاله في المرحى وغيره

في انما خبر ما سبق بانه يمكن ان يكون صلاحيه العالم مع حدثه على هذا الوجه فلا يلزم القدر الشخصي في شئ من جزاء العالم بل لا يقدم الشخص بان يكون فردا في العالم لا يزل على سبيل التقادير موجودا وقد قال به بعض المحدثين المتأخرين وقد استدلوا

على انما خبر ما سبق بانه يمكن ان يكون صلاحيه العالم مع حدثه على هذا الوجه فلا يلزم القدر الشخصي في شئ من جزاء العالم بل لا يقدم الشخص بان يكون فردا في العالم لا يزل على سبيل التقادير موجودا وقد قال به بعض المحدثين المتأخرين وقد استدلوا

في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش قال الامام حجة الاسلام رحمه الله تعالى ان هذا القول مبدع في
الحوادث ما خرجت عنها مستمرة او من حيث انها متحدة فان كانت خرجت عنها مستمرة فليكن حكمها حكم من خرجت عنها

ان يتبين من عرض الشارح العلامة لم يثبت في بعض المحدثين ان تيمية لم يقصده ان يسل الفلاسفة ليعلموا لا يفيد مدعا فيهم بل يقصدهم
بل يقصدهم النوعي هو لا يفيد ما فان ذلك منبعض من سائر الفلاسفة في قوله في بعض تصانيف ابن تيمية انه كان في الدين ابن تيمية
لكنه تجاوز عن المحذور و حاول اثبات ما ينافي عظمت الحق نعم وجلالة قاضيه له بحجة وحججه له في جوابات اخر كما يقول ان امير المؤمنين سيدنا عثمان
رضي الله عنه كان يحب المال ان امير المؤمنين سيدنا علي رضي الله عنه ما صح ايامه فانه امن في حال صباه ففوه في حق اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله
عليه السلام بالانقياد للمؤمن المحقق وقدره والا حاد في الصحاح في مناقبهم في الصحيح و انقده مجلس في قلعة جبل حضر اهل العلم والاعلام
والفقه والعظماء شيعتهم كان قاضي القضاة زين الدين المالكى رحمه الله تعالى في تيمية فبعد القليل قال است بن تيمية وحكم قاضي القضاة
بعبودية كان ذلك سنة سبع مائة وخمس من الهجرة ثم فودى بدينه في غيره من كان على عقيدة ابن تيمية على ما روي عنه في مودة الجنان
للإمام أبي محمد عبد الله الباقى ثم تاب وتخلص من السجن سنة سبع مائة وسبع من الهجرة وقال في اشعري ثم كتبت عهدا لله وللمؤمنين
فحبس حبسا شديدا مرة ثانية ثم تاب وتخلص من السجن اقام في الشام وله هناك واقعات كتبت في كتب التواريخ ورواها وغيره
احوال الشيخ ابن حجر في المجلد الاول من مله الكاشفة والذبي في تاريخه وغيره من المختصر في الكلام وقع في السجن المرام ان ابن تيمية لما
كان قاضيا لكونه نعم حيا قال يا ذئب فكم كان كل جسم لا بد له من مكان على ما ثبت ولما ورد في الفرقان احمس الرحمن على العرش استوى
قال ان العرش مكانه ولما كان الواجب ان يلبا عنده اجزاء العالم احدث عنده فاضطر الى القول بازالته من العرش فقدمه تعالى
اشخاصه الغير المتناهية فيطلق لئلا يكون له تعالى ازل في إمكانات الخصومة حوادث عنده كما ذهب المتكلمون الى حدوث التعلق فانفع
ما قال بعض الفاضل من ان ابن تيمية على هذا الاضطراب لا يكون ناجيا عن عقوبة ذنبه فان المكان من العالم وهو حادث فهو متناهي
عن الزلزال و الله تعالى في فيكون له واجب نعم في الزلزال عراده عن المكان انتهى فخصه الكلام شحون بالرجال كونه نعم جساما ووجه نعم
عن هذه الاخبار قال الامام حجة الاسلام في الامام ابو حامد محمد بن الغزالي ردوا بحججهم اي جواب الفلاسفة المذكور من الوجوه
الثالث قوله ان هذه الحركة هي الحركة التوسعية او الحركة القطعية قوله تشابه الاجزاء اصل اول ان كون الحركة القطعية ذات
اجزاء متشابهة ظاهر فان لها اجزاء و الباعضا اما الحركة التوسعية في حالة بسيطة بالذات ليست لها اجزاء و في كونها متشابهة الاجزاء و بال
فلا يخلو الكلام عن المسامحة فاما ان يعبر ان الحركة التوسعية ذات نسب واضاع وهي كانهما الاجزاء متشابهة في النسب بنبذة التشابه في الاجزاء
لوعبر ان المراد تشابه الاجزاء وان يكون الاجزاء متشابهة سواء لم تكن الاجزاء وكانت متوافقة وقيل ان الحركة التوسعية صفة بسيطة في ذاتها
كيفية موجودة في الخارج حادثة في الشرح وهو الفلك سار في جميع اجزائه منقسمة بانقسامه كما هو شأن احوال الساري وان تقسم
في امتداد المسافة والمراد تشابه الاجزاء وعدم تماثلها في المسافة وطولها في امتداد المسافة بوجوبها لا بد من عليك ما فيه تكلف بعض
وثانيا ان الشخص المذكور في التشابه بيان الوقوع ليس له دخل في تقرير اصل الرد وانما المدار على الاستمرار فان استمر لو كان متكلف

للمعنى الفاضل نسبة
كروية الله على دين
منه

على الفاعل فاقان
المتن

اللزوم لا يصدر عنه شيء في بعض الاحوال دون بعض كما تنويعه في جميع الاحوال فيلزم الترجيح بلامرجح قوله شيء في بعض
 الاحوال وان بعض قلنا قلت ان ذلك الشيء الصادر من المستمر صادر في مجموع الاحوال لعدم علمنا باليدل على عدمه في الواقع قلت الكلام
 في الاحوال الزمانية حيث انها حدوث ولا مرتبة في انما ليست بصاحبة في جميع الاحوال قائل قوله فماسبب تجدد ما كان سبب تجدد
 الذات القديمة فيلزم قدمها وان كان امر آخر فكل فم يلزم التسلسل فان قلت ان تجدد ذات الحركة هو مفرضة بالنسبة الى احد وطلبنا الى
 قلت ليست مفرضة متخراعية كحقيقة الخمسة بل مفرضة تراعية تصف بها الحركة في نفس الامر فلا بد لها من علتها فان قلت ان ذات
 الحركة لازمة لذاتها فان الحركة غير ذات فلا حاجة للتجديدات الى امر آخر يكون علته لما قلت ان هذه الامور الغير العاكسة يصدر من الفاعل لها
 الذات لتفقدان النسبة بين الغرض المستفيض فلا بد له من سبب رابط وكذا اقتدير قوله واعرض عليه ما حال لا اعتراض انا اعتراضك
 الثاني وهو ان الحركة حيث انها متجددة متجددات بسبب تجدد ما وقعها يكون امورا متجددة بسبب تعاقب الامور امورا
 قبلها الى الابد لا تسلسل في الامور المتعاقبة غير المجمعة مجاز بل واقع عند الفلاسفة فلا في قوله قلت التجدد واهم من كان كافي على جود
 الاحداث هذا شريع في الكلام في علته والما وجدها في قوله فلا بعد من علته عادية آه يرد عليها الامور الاول ما اورد الفاضل البرزنجي ان
 ذلك ممنوع انما يلزم ذلك لو لم يكن عدم خبر من الحركة لذاته وليس كذلك قال بهنبار في التحصيل لو كان الاسباب لا يعدم لذاته لما صح وجود
 الاحداث ذلك هو الحركة التي لذاتها حقيقة متناهية وهي حاصل كلام بهنبار ان العدم خاص بغير الوجود في الزمان الثاني مقتضى ذات الحركة ذاتها
 علة موجبة لذاته لا يستند الى الغير فلا يكون له علة ولا يلزم من امتناع الحركة فان المتعذر لذاته هو الذي يكون سبب مطلبي وجوده ضروري لذاته لا
 يكون سبب نحو خاص من الوجود ضروري بالذات لا يلزم ان يكون واجب بمقتضا فان سبب الوجود الزماني ضروري له ولا يتصور من ان الحركة مما اقتضت
 ذلك العدم الخاص لم يوجد به حال العدم ضروري وجوب اجتماع مقتضى مع مقتضى وهو محال لهذا قال الفارابي في تعليقاته اشياء لا يعدم ثم
 وما يتصور من ان الحركة تقدم بذاتها فهو محال لان العدم سببا لان ذات الحركة باعتبار الوجود الذاتي لا باعتبار الوجود الخارجي علة
 لعدم الوجود في الزمان الثاني اي العدم استمرار وجوده الخارجي لا لعدم الوجود مطلقا فلا فيكون الوجود الذاتي علة للوجود الخارجي
 الا ترى ان علة الخارجية علة للعدل بالاتفاق وقد اجيب عنه بوجهين اما ان الحركة باعتبار وجودها في زمان احد وتتمكثها
 لما باقية في الزمان الثاني مع عدم تلك الحركة او لا على الاول يلزم تخلف المستحيل وعلى الثاني فعدم الحركة بعدم علمنا لانها
 وفيها اعتراضنا اشق الدليل لا يلزم تخلف المستحيل فانها باعتبار الزمان الثاني متمنعة فلا يؤثر في وجودها بقاء العلة ومنها ما اورد
 الفاضل القزلباشي من انه يلزم تخلف العدم الخاص من الذات في زمان وجودها مع انها علة موجبة له على رأكم وفيه ان الذات
 مقتضية لعدم الخاص هو العدم في الزمان الثاني فلهذا في العدم الذاتي الزمان الثاني نعم ان الذات في زمان وجودها متصفرة
 بانها محدودة في الزمان الثاني بانه لا يلزم تخلف ومن بينها انفع ما قال الفاضل القزلباشي من ان الحركة قد عدت

مجلس السبعين

[illegible]

واما في هذا الموضع فانه قد وجد في بعض النسخ
 من هذا الكتاب ما يدل على ان هذا الموضع
 قد كان من قبل هذا الموضع
 واما في هذا الموضع فانه قد وجد في بعض النسخ
 من هذا الكتاب ما يدل على ان هذا الموضع
 قد كان من قبل هذا الموضع

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]

طهاری بنیاد فاضل العالی

ولما كان ارتفاع الحقيقة فيكون جود المعلول في مرتبة عدم علته البقاء فيلزم تحقق العلول هو البقاء مع عدم علته مهت في ان بها
يتبنى على ان علته عدم عدم حقيقة فان التقدم من احكام العلة الحقيقية واوليس كما مر اننا فليس ان ترى ان علته الافتقار الى العلة فليس
وهو يات على بقاء فيحتاج المحل في حال بقاءه ايضا الى العلة واما قال في ذلك الفاضل من ان معنى احتياج المحل الى العلة ان لا يقع احد طرفي
وهو لا يقتضي احتياجه في بقاءه الى علته فما لا يصح في الية فان لا مكان موجب ضرورة الطرفين في الا لازم لم يكن في جميع الاحوال فلما ان في حال
احد طرفي الطرفين يتفق الى علته كذلك ان في حال البقاء مستو الطرفين فيلزم ان في علته فلهذا القول في ان الفاضل من معنى الا مكان
والتفصيل موضع آخر فاعلم **قوله** فيلزم التسلسل في الموجودات انه فان عدم جز من الحركة لما كان بعدم علته وعدم هذه العلة بعدم
وبهذا فلهذا العلة بالانسانية مرتبة وبما علة لعدم ذلك الجزء من الحركة فلا بد ان يكون تعاضدا التي هي الموجودات الانسانية متممة
في ان قبل ان حدوث هذه الاعداد ومصاحبة لوجود ذلك الجزء واللازم ارتفاع الحقيقة في مرتبة بترتيب هذه الاعداد فيلزم التسلسل
في الموجودات التي في الاعداد لعدم **قوله** وعلى الثالث لا بد ان يكون انه معنى انه على تقدير ان يكون عدم جز من الحركة
بان يكون بعضها موجودا وبعضها عدم ام موجود لا بد ان يكون احد القسمين اللذين هما الامور الموجودة التي هي على البعض الموجود والاعدا
التي هي على البعض الذي هو عدم ام موجودا وكلها بما في مرتبة فان قلت ان المفروض في الثالث ان يكون بعض اجزاء تلك
العله ام موجودا وبعضها عدم ام موجود ولم يتصل الكلام بعد الى تلك العلة ولا الى اجزائها فكيف يلزم عدم تناسلي احد القسمين
قلت انقل ظاهر ما سبق من الحاجة الى التذكر لكن تخيل ان عدم تناسلي القسمين كليهما لازم جزا على قياس ما مر في اثبتين الاولين
فلا يكون القول الشارح لا بد ان يكون احد القسمين الخ معنى فتدبر **قوله** وعلى الوجهين يلزم التسلسل انه لما اذا كان احد
التناسلي هي على البعض الموجود وظاهر ما اذا كان الغير المتناسلي هي تلك الاعداد فكلان كل عدم من تلك الاعداد عدم جز من
اجزاء علته الوجود كما مر فتدبر **قوله** والحاصل انه اذا اشار بهذا الى ان المراد من الامر الموجود في قوله السابق وتلك العلة اما ام موجود
انه ما يعم المنع وفيه فلا يتصل **قوله** هو هذه السابق اي وجوده جز من الحركة السابق على عدمه السابق **قوله** انه في حال عدمه
عدم ذلك الجزء من الحركة **قوله** ان كان اي عدم ذلك الجزء من الحركة **قوله** يلزم التسلسل المذكور اي يلزم التسلسل في الامور الموجودة
لمرتبة الجمعية الاحادية فتدبر ذلك الجزء من الحركة لان عدم ام موجود لا بد ان يكون عدم علته من علل وجوده كما قدم **قوله**
فمن عليه حال الشق الثالث في ان عدم التسلسل في الامور الموجودة للمرتبة الجمعية بالبيان الذي مر في القسمين الاولين
قوله فان قلت على تقدير ان يكون انه احد اقسام الاعداد لما كان عدمه جز من الحركة بسبب عدم المنع فيلزم وجوده بالمتأخر

المانع لعدم خبر ما يغتبه سبب وجود مانعه وكذا لعدم خبر ما يقدم عليه وكذا ان يكون عدم كل خبر بسبب وجود مانعه والاخر غير متناهية فيكون
المانع ايضا غير متناهية فيلزم التسلسل فلا بد ان يكون التسلسل على تقديره ثانيا ان هذا السؤال انما يتوجه لوجوب الامة الموجودة لغير
المتناهية على الموانع اللازمة لحدوثها الاخرى والغير المتناهية واما لو حملت على الامة الموجودة المرتبة الغير المتناهية اللازمة لحدوثها
في هذه الامة الموجودة اذا كان الحقل كلها امور موجودة كما قدم تقريره فلا يتوجه هذا السؤال صلا فتفكر **قوله** لا يلزم الترتيب فان كل
مانع من تلك الموانع وان كان عليه لعدم خبر من اجزاء الحركة ولكن لا يلزم منه ان يكون بعض تلك الموانع متوقفا على البعض فلا يلزم
الترتيب بين تلك الموانع انفسا **قوله** حتى يلزم التسلسل استحيل وهو التسلسل في الامة الموجودة المرتبة **قوله** يجوز ان يكون له صلا
ان مانع خبر من الحركة حدوثه وتحقق حال عدمه ومانع خبر مقدم على هذا الخبر وكان موجودا آن عدم ذلك خبر والمقدم يجوز ان يتغير بعد
ذلك الا ان فلا يتجمع مع المانع الذي هو مانع لهذا الخبر والمساخ وكذا فلا يلزم اجتماع الموانع في الوجود فان قلت ان عدم خبر مقدم اما
ان يكون مترا او لا وعلى الثاني يلزم اعادة المعدوم وهو محال وعلى الاول يكون مانعه ايضا مستمرا فلا احتمال لتقاء المانع مع بقاء عدم الخبر
المقدم قلت يجوز ان يكون مانع الخبر الثاني مانعا عن الخبر الاول ايضا ومانع الخبر الثالث مانعا عنه ومن الخبرين الاولين كذا فلا يلزم
استمرار عدم الخبر والمقدم مع انتهاء المانع وان انتفى مانعه الاول بل المانع مستحق غاية الامر انه يلزم تعدد الموانع وهو جائز لاضيقته
قوله متعاقبة في حدوث فان حدوث كل من الموانع مقرون بحدوث عدم خبر من اجزاء الحركة اذ لو كان حدوث كل من الموانع
سابقا على عدم خبر من اجزاء الحركة لزم خلاف المفروض والامر يتبين ان كل علم الاجزاء متعاقبة في حدوثه بحسب الزمان فكذلك الموانع
المقرونة بتلك الاحداث متعاقبة في حدوثها بحسب الزمان ايضا واما قال الفاضل القزويني من انه لم يظهر من هذا الجواب دفع التبع والال
تامين في المنع الثاني فقط يجوز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتيب فاني اذا داني فلا يجري البرهان في البطلان فما لا ينبغي اليه فتدبر
قوله ولا يصح فيه او فان اشترط في استحالة التسلسل وجريان برهان التطبيق ليس هو الترتيب الذاتي فقط كما زعمه لعنه من بل
عن الذاتي ولا زمانى وتلك الموانع وان لم يكن فيها الترتيب الذاتي لكنه في الترتيب الزمانى تفكر **قوله** ونسب في البرهان بان
قول ما ان يكون بازاء كل مرتبة السلسلة الكبرى مرتبة من السلسلة الصغرى فيستأوى الا الصغر والا كبرهت ولا ينتهي الى صغر
الكبرى انما زادت عليها بقية متناهية فتكون متناهية في جميعها وتفصيل فانتظر منقشا **قوله** وان لم يتجمع آه توضيحه على ما ورد
على الى انه لم يجمع تلك الموانع المتعاقبة بحسب حدوثها في الوجود بل تكون متعاقبة وجودا بحيث ينقضى

[illegible]

وإذا كان مقارنا مع حادث لا يكون ثابتا على كل ما يابل بعضها وهو باطل بضرورة العقل بل يترتب من كونها متغيرة على كل ما يابلها كالحادث لا يابلها

لو اعتبر فرد مجتمع الاحداث الغير المتناهية لم يكن للقديم سبق عليها ما قال الفاضل اللاهوتي من ان المراد من كل واحد لكل الاقوال كفا في صدق الكل على جزئية فيكون الحكم على كل واحد بلا قيد الاقوال والاجتماع كفا في كل انسان حيوان القديم سابق على كل فرد من افراد الاحداث بل يلزم الاول لو كان القديم مقارنا لواحد من تلك الاحداث لزم قدمه احداثا وصدور القديم وكلها محال لان الثاني انه في مان صدم ذلك الواحد من تلك الاحداث ان لم يكن القديم موجودا لزم صدوره وهو خلاف المفروض ان كان موجودا لزم سبق القديم على احداثه وهو المطلوب فلا يخفى سخافته اما الدليل الاول فغيره انه لما يلزم قدمه احداثا وصدور القديم لو كان القديم مقارنا لواحد معين من تلك الاحداث لزم كذلك بل هو مقارن لفرد متشتر من تلك الاحداث فالقديم قديم واحداث حادث واما الدليل الثاني فغيره انه اخرنا ان القديم موجود وصحيح ذلك الواحد من الاحداث فلا يلزم منه الا سبق القديم على حادث حادث منفردا ومعينا وهو ليس المطلوب بل المطلوب على ما اورده الفاضل اللاهوتي سبق القديم على كل واحد من افراد الاحداث اعم من ان يكون منفردا او مجتمعاً تفكر قوله واذا كان مقارنا آه يحدده انه ان اراد ان يقارنه القديم مع واحد معين من الاحداث يباي سبقة على كل واحد منها فليس القديم مقارنا لواحد معين منها اراد ان يقارنه مع الفرد المنتشر منها يباي سبقة على كل واحد منها فالمنافاة ممنوعة فانه يجوز ان يسبق القديم على كل واحد منها مع مقارنته لكل واحد منها وان اذ يقارنه للفرد المنتشر منها يباي سبقة على كل فرد منها اعم من ان يكون معينا او منتشرا فذهبت المنافاة حصة تلك لم تثبت بسبق القديم على الفرد المنتشر بحيث لا يكون مع فردا وان توهم ان مقارنته مع واحد معين من الاحداث او غير معين بمنزلة الاجاب الخيالي وسبقه على احدها يستلزم عدم مقارنته بواحد منها وهذا هو السلب الكلي والايجاب الجزئي منها السلب الكلي فيزاح منع الاستلزام فعليك الانصاف قوله ويلزم من توارده احداث آه في الشبهة الكمية كانه دليل على قوله كان مقارنا مع واحد فلهذا فرغ على توارده احداث نفى تلك احالة توارده احداث وجب المقارنة وانما مع بعض الاحداث والمقارنة مع البعض انما يوجب نفى احالة المذكورة فظهر ان دفاع ماني كلام بعض المحاشي من انه لا يخفى ان مال الشبهة القائمة ويلزم من توارده احداث آه وما كان المقابلة القائمة اذا كان آه واحدا انتهى وانما اورده كلمة كان لكون ظاهرا لعبارة آيات فان احتمال توارده العاطفة في محل الاستدلال لا يتعارف وبعد نفى العبارة حشو فان قولهم ان لا يوجد له تلك الحادثة بعد قوله من توارده احداث آه لا حاجة اليه بل يكفي ان يقول ويلزم من توارده احداث الغير المتناهية عليه واما مقارنته مع بعض الاحداث والمنافاة الى آخرها قال تفكر قوله غاي الحكم بالمنافاة بين واما المقارنة مع بعض الافراد لسبق على كل فرد حصة الوهم لا حاجة اليه حصل آه من عليه الفاضل القربا غي بان الظاهر ان حكم الوهم انما هو الحكم بوجوب حاله للقديم تحقيق فيما سبق على كل واحد من افراد احداثه وبعد قبول هذا الحكم فالحكم بالمنافاة المذكورة بانه العقل لا يباي آه الوهم واجب عليه بوجوب الاول ما اورده بعض الفاضل من ان هذا الاعتراض انما يريد لو اعترف لشخص بوجوب احالة للقديم آه

له اي حجة في طرح الاستدلال

له اي حجة في طرح الاستدلال

له اي حجة في طرح الاستدلال

له اي حجة في طرح الاستدلال

فترى ان كل واحد من هذه الاحداث لا يكون ثابتا على كل ما يابلها كالحادث لا يابلها

الافراد والاحداث كفا في كل انسان حيوان وبهذا الغاية ينفذ الالة لعدم منافاة بين سبقة على كل واحد معين من تلك الاحداث لزم كذلك بل هو مقارن لفرد متشتر من تلك الاحداث فالقديم قديم واحداث حادث واما الدليل الثاني فغيره انه اخرنا ان القديم موجود وصحيح ذلك الواحد من الاحداث فلا يلزم منه الا سبق القديم على حادث حادث منفردا ومعينا وهو ليس المطلوب بل المطلوب على ما اورده الفاضل اللاهوتي سبق القديم على كل واحد من افراد الاحداث اعم من ان يكون منفردا او مجتمعاً تفكر قوله واذا كان مقارنا آه يحدده انه ان اراد ان يقارنه القديم مع واحد معين من الاحداث يباي سبقة على كل واحد منها فليس القديم مقارنا لواحد معين منها اراد ان يقارنه مع الفرد المنتشر منها يباي سبقة على كل واحد منها فالمنافاة ممنوعة فانه يجوز ان يسبق القديم على كل واحد منها مع مقارنته لكل واحد منها وان اذ يقارنه للفرد المنتشر منها يباي سبقة على كل فرد منها اعم من ان يكون معينا او منتشرا فذهبت المنافاة حصة تلك لم تثبت بسبق القديم على الفرد المنتشر بحيث لا يكون مع فردا وان توهم ان مقارنته مع واحد معين من الاحداث او غير معين بمنزلة الاجاب الخيالي وسبقه على احدها يستلزم عدم مقارنته بواحد منها وهذا هو السلب الكلي والايجاب الجزئي منها السلب الكلي فيزاح منع الاستلزام فعليك الانصاف قوله ويلزم من توارده احداث آه في الشبهة الكمية كانه دليل على قوله كان مقارنا مع واحد فلهذا فرغ على توارده احداث نفى تلك احالة توارده احداث وجب المقارنة وانما مع بعض الاحداث والمقارنة مع البعض انما يوجب نفى احالة المذكورة فظهر ان دفاع ماني كلام بعض المحاشي من انه لا يخفى ان مال الشبهة القائمة ويلزم من توارده احداث آه وما كان المقابلة القائمة اذا كان آه واحدا انتهى وانما اورده كلمة كان لكون ظاهرا لعبارة آيات فان احتمال توارده العاطفة في محل الاستدلال لا يتعارف وبعد نفى العبارة حشو فان قولهم ان لا يوجد له تلك الحادثة بعد قوله من توارده احداث آه لا حاجة اليه بل يكفي ان يقول ويلزم من توارده احداث الغير المتناهية عليه واما مقارنته مع بعض الاحداث والمنافاة الى آخرها قال تفكر قوله غاي الحكم بالمنافاة بين واما المقارنة مع بعض الافراد لسبق على كل فرد حصة الوهم لا حاجة اليه حصل آه من عليه الفاضل القربا غي بان الظاهر ان حكم الوهم انما هو الحكم بوجوب حاله للقديم تحقيق فيما سبق على كل واحد من افراد احداثه وبعد قبول هذا الحكم فالحكم بالمنافاة المذكورة بانه العقل لا يباي آه الوهم واجب عليه بوجوب الاول ما اورده بعض الفاضل من ان هذا الاعتراض انما يريد لو اعترف لشخص بوجوب احالة للقديم آه

۱۲۶۷

في الامور المتسلسلة كما يجب ان يحتمل ان لا يكون لها اصل من حيث السلسلة التي هي غير المتناهية في
عند احد المتناهيين اكثر من التسلسل الا ان المتناهيين متساويان في الضرورة كما ان الملازمة ان يكون
من جانب المبدأ واخذ السلسلة من طرف العلوي وهذا العلوي مسبوق بلا سبب وكل واحد من السلسلة تسبق في
عند السبب السابق في العلوي الا ان التسلسل لا يتوقف على السبب السابق بل على السبب اللاحق وهو هذا الدليل
التسلسل آه انما قالوا ان التسلسل انما يقع في امورها وجود الفعل كمالا ضيات انما رتبة من القوة الى الفعل الموجودة في التسلسل
في طرف الواقع ويكون في الترتيب ما وضع كما في سلسلة المقادير بل كما في سلسلة العلوي للعلولات او غيرهما اما الله الموجود والغير
التي لا تجمع في الوجود وهي المستقبلات كالحوادث المتعاقبة المستقبلية او التي تجمع فيه لكن ليس فيها رتبة لنفس الناطقة الانسانية
فليس تسلسل فيهما مع الا ان التسلسل في جميع انواع التسلسل بمراتب الاول على رتبهم في كل صيغة وجود فان الزمان انما يتبع التسلسل
موجود في الواقع بالفعل من غير سبق ولا لاحق عند العديم انما هو التسلسل في الوجود بالنظر الى الوجود اما بالنظر الى الواقع فمتى
خرجت عن التسلسل في المستقبلات فمتى خرجت الى الوجود بالنظر الى الوجود اما بالنظر الى الواقع فمتى
فتمتداه فلا ضير في قوله في الامور الموجودة المترتبة انما قيد بالترتيب مع ان تلك البراهين تجري في عديم النهاية مطلقا عند
مرتبة كانت اول الان اجزاء تلك البراهين في غير المرتبة عند الشارح يكون باعتبار الترتيب فيما لو كان الترتيب بالاكملية حتى من
من اثبات الترتيب في الامور الغير المتناهية مطلقا والمراد بالوجود الموجودة بوجودات متمايزة فافهم قوله سلسلة المتناهيين آه
المتناهيان هما الوجوديان اللذان لا يجتمعان في زمان في كل من جهة يكون فعل احدهما متوقفا على تعقل الآخر فاما ان يكونا
سببين كالابوة والبنوة والعلوية والحلولية فيتحققان اما ان يكونا مشتقين فاما في حكمهما كالأب الابن والعلو والحلول فيشهوران
قوله كما في ان الوجود كيف لا يجوز فلو ان الوجود من الابوة او العلوية بوجه فرد من مقابله فلا بد من ان يتساوى المتناهيان
في العدد والارزاق ووجود واحد منهما بدون الآخر وهو محال لعدم التساوي محال فالتسلسل في عديم التساوي هو عدم التساوي فيكون
متساويا وما توهم ان الضروري ان يكون لكل صفات متضات فيتحقق جهتان فان الحلول للآخر له علة وكذا واما تساوي
في المتناهيين فالحالين الضروري في شغل التصنع لانه فان قلت ان ابا و احدا قد يكون الابن اكثر من الابن المساواة قلت لاضافة
عند تعدد الاطراف فليس بازاء ابوة واحدة بل بازاء كل ابوة وتعدد المتضات فيتحقق تعدد اشعوري لكون الاول
جزء من الثاني على ما اشتهر عند اهل العربية فالأب باعتبار ابوة لهذا الغرض نفسه باعتبار ابوة لذلك فاما في شرح الموقف من ان
تساوي العدد في المتناهيين المشهور من ليس بواجب فبعد من اصاب قوله في سبوقية بلا سبب فانه محلول لما هو سابق عليه
وليس بجلة لما بعده ملا فافهم سبب في سلسلة منقطة من الثاني قوله له سابقة وسبوقية فان كل واحد من تلك الاحاد محلول
لما فوقه علة لما بعده قوله هو محال فلا بد من ان يكون التسلسل متتية ويكون في المنتهى امر يكون له سابقة دون سبوقية فيكون هو
علة لما بعده لا محله لما قبله فذلك العلوية تحادى محلولية المحلول الاخير والمستويات كما ان سبب علة محلول خمسة عشر

المتناهيان هما الوجوديان اللذان لا يجتمعان في زمان في كل من جهة يكون فعل احدهما متوقفا على تعقل الآخر فاما ان يكونا سببين كالابوة والبنوة والعلوية والحلولية فيتحققان اما ان يكونا مشتقين فاما في حكمهما كالأب الابن والعلو والحلول فيشهوران قوله كما في ان الوجود كيف لا يجوز فلو ان الوجود من الابوة او العلوية بوجه فرد من مقابله فلا بد من ان يتساوى المتناهيان في العدد والارزاق ووجود واحد منهما بدون الآخر وهو محال لعدم التساوي محال فالتسلسل في عديم التساوي هو عدم التساوي فيكون متساويا وما توهم ان الضروري ان يكون لكل صفات متضات فيتحقق جهتان فان الحلول للآخر له علة وكذا واما تساوي في المتناهيين فالحالين الضروري في شغل التصنع لانه فان قلت ان ابا و احدا قد يكون الابن اكثر من الابن المساواة قلت لاضافة عند تعدد الاطراف فليس بازاء ابوة واحدة بل بازاء كل ابوة وتعدد المتضات فيتحقق تعدد اشعوري لكون الاول جزء من الثاني على ما اشتهر عند اهل العربية فالأب باعتبار ابوة لهذا الغرض نفسه باعتبار ابوة لذلك فاما في شرح الموقف من ان تساوي العدد في المتناهيين المشهور من ليس بواجب فبعد من اصاب قوله في سبوقية بلا سبب فانه محلول لما هو سابق عليه وليس بجلة لما بعده ملا فافهم سبب في سلسلة منقطة من الثاني قوله له سابقة وسبوقية فان كل واحد من تلك الاحاد محلول لما فوقه علة لما بعده قوله هو محال فلا بد من ان يكون التسلسل متتية ويكون في المنتهى امر يكون له سابقة دون سبوقية فيكون هو علة لما بعده لا محله لما قبله فذلك العلوية تحادى محلولية المحلول الاخير والمستويات كما ان سبب علة محلول خمسة عشر

اغايه على جلا القس من اعدائكم الى ان ياتي في الحرف يد هذا الكتاب والحمد لله الذي هدانا لهذا

فقد كنت انا في حوزة

مجلس ۱۰۰

فلا يلزم من ذلك ان لا يكون له احد من احد السلسلة على الاخر فتصا حذائين فيهما قبله من الحاشا لا يكون معهما مستوف
يتم المسبق الى المسبق كما اذا تنازلنا الى المسبق في المسبق كما اذا تنازلنا الى المسبق في المسبق كما اذا تنازلنا الى المسبق في المسبق
فيلزم انتهاء السلسلة في الجانبين من العيين ان هذا البرهان في الامور المتخلف في المتضايفين يزد على حد اخر سواء
اجتمعا في الحاشا وتعايلا لا يمكن ان يكون على الاثر من التماس اجتماع الحاشا وتعايلا وكذا ابرهان التطبيق يجري في الامور
في جميع هذا التوهم فهو ذلك لاننا اذا اخذنا آه اجزاء البرهان في الاعتبار الثاني وابطال التوهم في البرهان في التوهم في التوهم
بالنظر الى اعتبار الوجود والاعتقادي الاستقبالي لعدم الاجتماع كما توهم الفاضل القرا باعني غير من ان التسلسل في الاستقبال جانب المعلول كما هو
ومع لا تقف عند حد اللان التسلسل وقع فخرج لولم يجر البرهان لان البرهان في التسلسل الواقع وبذلك قالوا ان مقتدرات السلسلة نقصا
الاجسام والعدد تسلسلا بمعنى لا تقف مع ان خرج الاقسام والمقدورات والاعداد الى الفعل محال وليس من الشارح من قوله ذلك لاننا
اذا اخذنا آه اجزاء البرهان باعتبار الوجود والاعتقادي الاستقبالي الذي في كيف فان المتكسرين ومنهم الشارح يجوزون التسلسل التقضي على ما
كيف يصح منهم كبر البرهان فيه وما اجاب به الفاضل الجاني عن غير ارض الفاضل القرا باعني ان لا يفر عدم وقوع التسلسل من جانب المعلول فان
انقطاع السلسلة في الاستقبال كاف وكفي في تحقق العدد ان كان المعلول في حال انقضاء السلسلة لا يمتنع مع ان كان المعلول انقضاء
المتضايف المقر فانهم قوله ذلك في عدم التوهم قوله السلسلة اي غير المتساوية من الجانبين قوله كالمعلول الذي اوردناه على تقدير عدم
التساوي من الطرفين لا يكون معلول خيرا واجاب عنه الفاضل المأثور في بان الحاشا بمعنى مثل والمعنى اخذنا واحد من السلسلة ما لم لا المعلول
الا في السلسلة المتساوية من جانب المعلول في ان يوجد فيه مسبقية فقط بلا سابقة لعدم متباعدة عليه لما تحت في الحاشا ويمكن ان
يقم ان المراد الاخر فصار حيث عدم الاتفاقات الى ما تحت قوله يجب ان يكون فيما قبله كما فان مضايقت معلولية المعلول الاخير معلولية
لا علمية لما تحت كما لا يخفى فلا بد من ان يكون في فوق المعلول الاخير عليه بلا معلولية واللازم ان يكون فيما فوقه اعداد اعلى من السلسلة متساوية و
يرتقي معلولية المعلول الاخير بلا علمية فافهم ما يقع بان التوهم ان هذا الجواب ليس في نفس الامر من سبب عدم اللحاظ الى تحت المعلول الاخير والافهم ان
كل ما معلول فهو معلول كذا قال الفاضل المأثور اباي سر قوله فيلزم انتهاء السلسلة من الجانبين انما في جانب التصاعد فبالواحد الذي في السلسلة
فقط وليس في قوله وانما في جانب التنازل فبالواحد الذي في السلسلة فقط وليس هو على ما تحت قوله ايضا اي كما يجري في الامور
في الوجود وقوله كذا برهان تطبيق آه اعلم ان القوم قد خطبوا في المراد من تطبيق بين اعداد مجتسبين فنلتقي عليك ولا انه قال الحق
اجوز ففهم في الشمس البارزة من المراد من تطبيق ليس الامانة استعماله في العلوم التعليمية من القاع والمحاذاة في الخارج لو التوهم من
تجانسين من الكميات بالذات وبالعرض انتهى محصله ولا يذهب عليك انه لو كان المراد من تطبيق القاع والمحاذاة فاما ان يكون القاع
المحاذاة في الخارج او في الزمان الاول محال لان القاع والمحاذاة في الخارج انما يتم انقص في جانب السلسلة او بدول الزمان في جانب
السلسلة او محال الناقص في جانب السلسلة لو كانت الزمان في هذا الجانب وعلى هذه الصور الاربعة فلا يخرج في مساواة اعداد مجتسبين لا يلزم
مقدور ما يوجب الناقص من طرف عدم التناهي حتى يتخلل مكانه او بدول الزمان الى طرف عدم التناهي بسبب خلوص مكانه وعلى هذا

في جميع هذا التوهم فهو ذلك لاننا اذا اخذنا آه اجزاء البرهان في الاعتبار الثاني وابطال التوهم في البرهان في التوهم في التوهم
بالنظر الى اعتبار الوجود والاعتقادي الاستقبالي لعدم الاجتماع كما توهم الفاضل القرا باعني غير من ان التسلسل في الاستقبال جانب المعلول كما هو
ومع لا تقف عند حد اللان التسلسل وقع فخرج لولم يجر البرهان لان البرهان في التسلسل الواقع وبذلك قالوا ان مقتدرات السلسلة نقصا
الاجسام والعدد تسلسلا بمعنى لا تقف مع ان خرج الاقسام والمقدورات والاعداد الى الفعل محال وليس من الشارح من قوله ذلك لاننا
اذا اخذنا آه اجزاء البرهان باعتبار الوجود والاعتقادي الاستقبالي الذي في كيف فان المتكسرين ومنهم الشارح يجوزون التسلسل التقضي على ما
كيف يصح منهم كبر البرهان فيه وما اجاب به الفاضل الجاني عن غير ارض الفاضل القرا باعني ان لا يفر عدم وقوع التسلسل من جانب المعلول فان
انقطاع السلسلة في الاستقبال كاف وكفي في تحقق العدد ان كان المعلول في حال انقضاء السلسلة لا يمتنع مع ان كان المعلول انقضاء
المتضايف المقر فانهم قوله ذلك في عدم التوهم قوله السلسلة اي غير المتساوية من الجانبين قوله كالمعلول الذي اوردناه على تقدير عدم
التساوي من الطرفين لا يكون معلول خيرا واجاب عنه الفاضل المأثور في بان الحاشا بمعنى مثل والمعنى اخذنا واحد من السلسلة ما لم لا المعلول
الا في السلسلة المتساوية من جانب المعلول في ان يوجد فيه مسبقية فقط بلا سابقة لعدم متباعدة عليه لما تحت في الحاشا ويمكن ان
يقم ان المراد الاخر فصار حيث عدم الاتفاقات الى ما تحت قوله يجب ان يكون فيما قبله كما فان مضايقت معلولية المعلول الاخير معلولية
لا علمية لما تحت كما لا يخفى فلا بد من ان يكون في فوق المعلول الاخير عليه بلا معلولية واللازم ان يكون فيما فوقه اعداد اعلى من السلسلة متساوية و
يرتقي معلولية المعلول الاخير بلا علمية فافهم ما يقع بان التوهم ان هذا الجواب ليس في نفس الامر من سبب عدم اللحاظ الى تحت المعلول الاخير والافهم ان
كل ما معلول فهو معلول كذا قال الفاضل المأثور اباي سر قوله فيلزم انتهاء السلسلة من الجانبين انما في جانب التصاعد فبالواحد الذي في السلسلة
فقط وليس في قوله وانما في جانب التنازل فبالواحد الذي في السلسلة فقط وليس هو على ما تحت قوله ايضا اي كما يجري في الامور
في الوجود وقوله كذا برهان تطبيق آه اعلم ان القوم قد خطبوا في المراد من تطبيق بين اعداد مجتسبين فنلتقي عليك ولا انه قال الحق
اجوز ففهم في الشمس البارزة من المراد من تطبيق ليس الامانة استعماله في العلوم التعليمية من القاع والمحاذاة في الخارج لو التوهم من
تجانسين من الكميات بالذات وبالعرض انتهى محصله ولا يذهب عليك انه لو كان المراد من تطبيق القاع والمحاذاة فاما ان يكون القاع
المحاذاة في الخارج او في الزمان الاول محال لان القاع والمحاذاة في الخارج انما يتم انقص في جانب السلسلة او بدول الزمان في جانب
السلسلة او محال الناقص في جانب السلسلة لو كانت الزمان في هذا الجانب وعلى هذه الصور الاربعة فلا يخرج في مساواة اعداد مجتسبين لا يلزم
مقدور ما يوجب الناقص من طرف عدم التناهي حتى يتخلل مكانه او بدول الزمان الى طرف عدم التناهي بسبب خلوص مكانه وعلى هذا

علاء القائل الخليل رحمه الله

[illegible]

الوجود الدهرى المعية الدهرية بوجوبها ان العقول العالية على الزمان على تقدير كونها شيئاً من شأنها ان يكون لها على التعاقب ما لا
يتصفون به بل انهم حكموا بحكمهم في الواقع لا يقبل الاصل على الثاني انهم التعاقب ومنها ان الزمان لما كان قائماً بوجوبه وادومه في
الواقع الدهرى فلا تدرج فيه في نفس الامر الذي وجب لنا ان اعتقدناه موجوداً شيئاً قسماً على سبيل التدريج فليس اعتقادنا له شيئاً جازياً
ومنها انه ان اردتم ان لا تجد هناك بالنسبة الى انه لعدم فوسم لكنه لا يقع في ان يكون التجدد هناك بالنسبة الى الحادث بان بعض
فصاحبه انما هو واجب لعدم فصاحبه غير جامع معصان قلت انه يلزم ان يكون له واجب بفصل مع بعض بالقوة مع
الواجب لا غير فيه قلت انه لا تغير في ذاته لعدم وصفاً بحقيقة امان في الاضافات المحضة فلا يمنع التغير بالقوة لفصل عما جاء ومن جاز
تغير الحوادث لاسن قبل غير في ذاته لعدم وصفاً بحقيقة وان وتم انه لا تجد هناك بالنسبة الى عدم حصوله لاسن قبله لا بطلان المعية
بيانات اخرى في كرا بعضنا في حاشيتنا السماع بالقول لاسن محل شرح اسن ان شئت فارجع اليها وانشاء الحق كسر الذي لا بطلان
المعية الدهرية بل شارب مع حكماً حيث يدل على المشابة قوله عند عدم قوله فيسبونه وتوجب الى البطلان اللازم للمعية الدهرية بوجوبها في الازمنة
الغير المتناهية مع ترتيبها من بطلان اللازم بطلان اللازم ومنه ان مقتضى هذا القول ان التعاقبات الزمانية متناهية
بالنظر الى الزمان مسلماً ان التعاقبات في الزمان كنها مجتمعات بجهة في الدهر كما هو مشهور بكم يجري فيها البرهان الى ان
الدهرى وارجع الى ما يرد على هذا وهو انها ان الوجود الدهرى لا ترتب فيها اذ لا تجد دولاً تعاقب فيها على ما فكيف يجري فيها
التطبيق باعتبار الوجود الدهرى يجب عنه بوجوب الاول ان لا ترتب ليس ينحصر في التعاقب الزمانى بل يكون المرتب الدهرى بجهة
او بالوضع او بالزمن وغير ذلك يجري فيها البرهان نظر الى الوجود الدهرى والثاني ما افاده استاذى الجبدي مع عدم العلم
والتعليق انما امر بجهة من ان تلك الموجودات الدهرية وان لم توصف بالتعاقب في الدهر لكنها توصف في الدهر بالتعاقب الثاني بان
هذا مقدم على ذلك ما ناهى عنه القدر من لا تميز التعاقب في الدهر كمن يرى البرهان منها في الشمس البارحة من ان كفى اجتماع
في الدهر انتهى البرهان على تاسيسها في الابد بوجوب مستقبلات والماضيات كلها مجتمعة في الدهر وهذا كما يتجلى اصول الفلسفة ايضا وقوله
الملة لا اتفاق للمسلمين على ابدية العالم لا يبعد ان يقول ان المتكلمين ليسوا باقائين بالاجتماع الدهرى اجلاً حتى يضادوا فيهم بل الوجود
عندهم موجود زمانى فاحوادث الماضية عندهم متناهية لمستقبل غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد غير المتناهي لا تقف في فرع من
المتناهي اذ الوجود ليس المتناهي الا ان لا يقف على حد لا يتجاوز مقداراً حاسان ان الحكم الوجود والتسلسل في التعاقبات
ان هذا البرهان ان كان يجري في التعاقبات لا ان المدعى غير متخلف عن البرهان لعدم وجود سلسلة الغير المتناهية المتعاقبة في
عليهم شرح ايراد البرهان المدعى متخلف فان البرهان يقتضى عدم وجود سلسلة الغير المتناهية مطلقاً وبها التعاقبات موجودة
في مجموع الازمنة على وجه التعاقب هذا هو من الوجود الخارجى اليه اشار الشارح بقوله في قوله بل الوجود عندكم آه والثاني ان
التعاقبات مجتمعات في الدهر كمن يرى البرهان فيها بهذا الاعتبار مع قطع النظر عن التعاقب وجود التعاقبات في مجموع الازمنة واه
اشار الشارح بقوله بل الوجود عندكم الى قوله فالوجود في الزمان آه وفيه القول من جهة الابد والاول الابد الثاني وقع في عين

على اي مولانا محمد
قدس سره ١٢٥٠ هـ
سنة

واعلم ان الخلافة شرطا بطلان التسلسل لا جرم والرتبة مستقلة احوال الشرط الاول اما الشرط الثاني فقد هو الاشتراك بالملك بين كل مرتبة
يمكن العقل تطبيقها في نظامها مفرد حتى يتم تطبيق بعضها بعضا على نطاق الكل على كل من اجل الامور المتفاوتة في مقام تطبيق السبيل على السبيل
كل واحد من اعداد السلسلة الثانية على نظير من اعداد السلسلة الاولى واشتراطها ان يكون كل مرتبة في السلسلة الثانية لا يكون تطبيق السبيل على السبيل في الثانية
تطبيق كل واحد على التخصيص وذلك لانها من العقل في رتبة عدم التناهي على هذا الشرط اعتماد في اقول بعد من تناهي النفس من الناحية المحركة

الاشتمال كل منهما على ما شمل عليه الآخر فهو متضمنة العقل ما ذكره من ان هذه بقوله لا تزي آه فاشتمل ان استقبالات غير متناهية عند المتكلمين
لا تقتض عند فليس في المستقبل شهور وكون غير متناهية بالفعل كلاما في الماضي فهو متناه عند المتكلمين نعم هو غير متناه
الحكماء والمتكلمون يجهلون في البرهان كما ينص عليه الشارح من مبدء البحث والحق ان قول الشارح فيتمثل ليس اجابا الى قوله ومنع
مبواجا الى دقة المقام وموضحة قال بعض ملائكة الشارح قد سمعت من حضرة الاستاذ قدس سره في ناوذة قلت فيتمثل في مكان اشارة
الى شئ ما يتوهم على ما ذكرناه اول الانحلاف قولي فليتمثل فانه ليس اشارة الى مجرد الدقة ونوع من النحاء انتهى فالتعريض بلفظ فيه مدارك
على ما اصطلاح عليه الشارح وتوبيده ما افاده المولى المحقق الرئيس المدقق افاضل ائمه فيمنه علينا والظاهر ان الامر بالتأمل مع كلمة
فيه اشارة الى ان في الكلام شبهة وبدونها اشارة الى ان في الكلام بدقيقا فان ثبات جريان التطبيق في التساقيات معقد
وبقصد ثبات احد ثبوت فتوجيه الامر بالتأمل بدو شبهة توجيه بالارضي به فانه انتهى كلاما شريفا ولعلك تتفطن من هذا
ان ما قيل ان فليتمثل لم يعلم حاله بل الظاهر انه لا اعتراض كما هو الشائع في اكثر الكتب عند بالفتنة عن اصطلاح الشارح برج فلا تتفطن
قوله وقد سبق انفعال الشرط اللدالي الاجتماع فانه جرى البرهان في الامور المتعاقبة التي هي على زعم الشارح قوله او بالشرط
الثاني اي الترتيب قوله بانه لو لم يكن بين الاحاد آه توضيح ما هو جواب ابن السبطين ان كانتا متبعتين فالانطباق بالمعنى المتفق
على ما مر بين احادها حاصل في نفس الامر وكذا الانقطاع وزيادة احدهما على الاخرى يعني تحقق في الواقع سواء احدهما او لم يعلم فاذ انقطع
ذلك لانطباق النفس الامرى حكما بان الانقطاع حاصل والتساوي تحقق واذا كانتا غير متبعتين فليس الانطباق بين احادها
في الواقع وليس الذين قادرا على ايقاعه فكيف يجرى البرهان فيها ولستم تسامح بهما كما تسامح سابقا حيث قال بهما بغيره
ان التطبيق من احوال العقل لا بسبب تطبيق مبدء واحد على مبدء الاخرى فطبق الاحاد ونظير الزيادة في طرف عدم تساوي
فعليك التدرج الامر في العبارة بين قوله من تطبيق بعضنا اي بعض الاحاد قوله وذلك اي تطبيق كل واحد فاحصل على اصيل
قوله وعلى هذا الشرط اعتمد وآه يعني ان الحكماء لما ائتمن بناء على اشتراط الترتيب في اجراء البرهان قالوا ان النفوس المتعاقبة
المتعاقبة المعجزة للمفارقة عن الابدان تبقى بعد فساد الابدان خراب الاجسام غير تعلق ولا ترتيب فيما ولذا لا يجري فيها برهان
التطبيق فليكن كانه شبكة متضمن بها وجود النفس من مبدء بالمقارن فبعد الوقوع في عالم الوجود بواسطة اشكال لا يحتاج الى
بقاء تلك الشبكة فبقيا وحدها الفياضة بل الشبكة حادثة عن وجودها الاستقلال في طير انها في فضاء عالم القدس فثبت ان
البدن ليس بشئ بقاؤه النفس كذا قال المصنف المشير الذي ثم اعلم ان المتكلمين بعد والمثبتات الترتيب بين

الحکیمہ العظیمہ رحمہ اللہ
فی علمائے کرام
بانی خانقاہ دہلی انجمن
اسلام

نظام الملک والدين
قدس سره

عبد القادر بن محمد

۵۳ ای صفا دی اسرار اسرار

[illegible]

على اكل كذا كذا يكون مقدر على اكل مع الاجزاء الباقية فلو كان اكل جميع الاجزاء لزم تقدم الشيء على نفسه لا يذهب عليك في هذا المقام
بقية خفيفة لما تعلم انه قد اشترى غايه الاشتراك بين اكل الجدييات فان اكل عبارة عن ذات الاجزاء مجتمعة وجوده موجودا
كلما ان في اكلها اكثر من حقيقة واحدة اعتبارية كذا كذا وجوده ليس موجودا واحدا متصفا بل وجوده عبارة عن مجزئات الابدان
مجتمعة فهذا على كل تقدير سواء كان بين الاجزاء فاقدة ام لا فان منع الفاضل الجائز في هذا الوجود فهو كناية عن عدم الخطانية وان
منع معنى آخر فلا يضر ما قال اطلاقه فلو لم يمنع فوج علينا بعض الافاضل بانها ليست بمنعته باذالك لم يكن بين الاجزاء فاقدة بل مجزئات
بين اجزائه فاقدة ايضا بان اكلها او تحقق كذا وكذا تحقق جميع وجودها وثالثه ان منع اكلها ليس وجودا لجميع فاما اذا كان بين الاجزاء فاقدة
لا يذهب عليك ان الموجودات التي في المجموع في الماهيات الحقيقية وان كان موجودا متحققا الا ان الموجود الرابع الذي هو مجموع
آخر وهكذا ليس منع الفاضل الجائز في اكلها كرسب من السيولى والصورة مثلا مجرد ولا يلزم منه مجموع ابع موجودا وهو ينكر وجود
مجموع ليس من اجزاء فاقدة او اجواب الحق عن هذه الاغلوطة ان وجود الاجزاء متحققا انما يستلزم وجود اكل اذا كانت تلك الاجزاء بحيث يمكن
اعتبارها واما اذا تم اعتبارها فلا يستلزم وجود اكل فالمجموع الثالث موجود بوجود الاجزاء فان وجود اكل موجود بوجود الاجزاء فلو لم يمنع
الوجود في ذلك المجموع الرابع وغيره اعتباري محض لتسلسل في الاعتبارات الخاصة لتسهيل الانقطاع بانقطاع الاعتبار وقصته كفاية
وسعة العالم فتكون الاعتبارات لا تحتاج الى تلك البسطة وما قال ثانيا فنفية اختيار المجموع ويجواب عن لزوم المصادرة قدر
تم ذكره وما قال ثانيا فلا تسعة فان الاجزاء اذا اخذت منفردة فكل منها وجودا واخذت مجتمعة باعتبار الماهية الوحدانية فلما وجد
واحد وهي عين المجموع فالمجموع عين جميع الاجزاء ومنع سكاره كما لا يخفى على ذوي الماهيات القيمة لكل واحد من الاجزاء وان ليس
عند لكل من الاجزاء بشرط الانفراد لا بشرط الاجتماع كيف فان بشرط الاجتماع عين المجموع ووفق بين بين البدائية والا
والاجتماع والعجب كل العجب ان الفاضل الجائز في اكلها كرسب من السيولى او در كلام المحقق الطوسي في نقد المحصل عند الما قاله بان اكل ليس عين
جميع الاجزاء وفيهم ان المحقق الطوسي قائل بان جميع الاجزاء خارج عن اكل حيث قال قال المحقق الطوسي في نقد المحصل القول بان
مجموع اجزاء الماهية نفس الماهية ليس بصحيح لان الجزء مقدم على الكل بالطبع والاشياء التي تكونها منها مقدم على شئ متاخر منها
فكون نفس المتاخر جزءا في تصير عند الاجتماع ماهية هي المتاخرة انتهى ولا يذهب عليك ان مقصود المحقق الطوسي ان مجموع اجزاء الماهية
في مرتبة التفصيل ليست نفس الماهية كما يشهد به دليله كيف يصح المحقق الطوسي في ذلك القبول ويجوز ان تصير آه وحاصله ان الاجزاء
مع حفاظ الماهية الاجتماعية هي عين اكل فهذا القول مؤيد لطلوبنا والفاضل الجائز في فهم ما فهم واسر اعلم بمراد عباده فتفكر
انصرفت ثم بعد اللين والى اقول ان قيل ان كلامه اشد جدلي فمنع وجود المجموع كما وقع عن الفاضل الجائز في الماهية فان اخصم قائل
بوجود المجموع على جميع كان كما نقله اشد في سلك اثباته لو ان نفس الماهية في طبيعيات النجاة ومنها ان اكلها والاشه
والعند الاغلا لا يجتمعان كذا امر ومنها فلا يجتمع المجموعات حتى يجرى البرهان الثاني ان تسع لهادوا انضم اليها واحد فبقى تسعة كل
عشرة وكذا هو من التسعة اذا انضم اليه شئ فبقى عشرة فصار من التسعة كل صار من التسعة وفيه ما قال الفاضل الا انه لا بد من ان

[illegible][illegible]

شاه اسد اللہ فرج، مہمند سہیل

روزنامه کیهان ۱۴

[illegible]

التركيب من الجميع غير مسلم كما به لا تسع الاضطرار ان لا يبقى عشرة عشرة بل خمسة العدد الذي على العشرة ان كان التركيب من جميع الاعداد
فان الخمسة من دوا عشرة والسبعة والثلاثة اعدادها عشرة فحصل مشرور هكذا وهكذا ترى القول بان الجزء اربعة متداخلة قول بالضرورة
وعلى الثاني يلزم الاستغناء عن الغير الى مثل ما تنفاد مع قطع النظر عن ذلك تعدد الحقائق والمسايات شيئا واحدا هو بالذات لا يلزم انه لا يمكن
تمام ما به شيئا بالاجماع بل بالانفراد في خمسة خمسة تمام ما به شيئا العشرة وكذا الثمانية والاربعان وكذا اربعة وثلاثة وكذا اربعة وكلها
ما سات متغايرة متغايرة العدد الذي يلزم التسعة والاشم المحقق اراد بقوله فاما ان يتركب منها دوا اربعة تركب منها جميعا بلا اضافة
فخرج عليه قوله لا في خمسة تمام ما به شيئا وهذا التفرع صحيح كما عرفت انفا وليس من اربعة منها تركب منها جميعا مع شيئا في
التفرع وفيه كما قال الفاضل القزويني انما يلزم من تركيب العدد خمسة من اربعة اعداد ما به شيئا فلكل العدد غاية الامر ان يكون ذلك العدد مركبا
من اربعة متخالفات حقيقة كالحقول التركيب من العناصر الاربعة المتخلفة حقيقة مثلا ولا تعد في ما به شيئا الحيوان انما يلزم التسعة
لو كان العنبر في ما به شيئا العدد كالحقول التركيب العشرة تارة من اربعة وكذا بخصوصه وتارة من ثمانية وثمانين بخصوصه وتارة من
فمستين بخصوصه وكما عرفت وتبقى منها امران الاول ان يطلان تعدد ما به شيئا المركبة من اجزاء على تسبابل بان يكون جزء من
كل ما به شيئا على جزء من ما به شيئا الاخرى وجزء اخر منه شمول الاجزاء اخر منها محل كلام وما قيل ان هذا الكلام لا يفسر بشارع
المحقق فغاية انه يفسر بما يريد فان شمس المحقق يقول هو محال كيف ثبت الاستحالة مع وجود الكلام ويمكن ان يقال ان اختلاف
المسايات ذاتها باختلاف الذاتيات ودخل الاجزاء المختلفة ذاتا بسبب خصوصيات واختلاف الصور النوعية تارة فهو
وتارة تلك في المسايات الواحدة مستحيل قطعا فثبت والثاني ان عشرة يجوز ان يتركب من اربعة مشترك من الاعداد والاحتاجات
مع قطع النظر عن خصوصيات الاعداد والوحدات وفيه ان اربعة مشترك الذي يصلح تقويم اربعة ليس الا اربعة فثبت تسليم
المطلب وهذا القدر يكفي في هذا المقام طالب المرام وان شئت لتفصيل خارج الى ما شئت اسماة بالتحقيقات المرضية لكل
ما شئت الزاد على الرسالة القطبية بيان اختياره وادخله في كل ذلك بكون الرب بعبارة قوله هذا الكلام انما يشي آه لا بأس بنا
تفصيل تفصيلنا ما نقول اول ان الوحدات بمنزلة الاجزاء والادنى للعدد واذ بها العدد بالقوة وما به شيئا للاجتماعية الوحدة انية العارضة
بمنزلة الاجزاء بالصوري والصورة النوعية له اذ بها العدد بالفعل فمن قال باستحالة العدد على الاجزاء بالصوري ذهب الى ان
العدد مركب من مجموع الوحدات والنية ومنهم من قال بعدد احتمال على الاجزاء بالصوري واستحال كل شيئا على معناه فافترقه
الاولي استحالته بالمثل منها ما منع الفاضل القزويني وهو ان الوحدة ليست بقوله ولا ما يصدق عليه مقوله كما صرح به شيخ
او من مقوله الكيف كما هو عند البعض فهو كان العدد عبارة عن العدد الذي دون اشارة على الاجزاء بالصوري ليصدق بالوحدة
على تلك الوحدات فان الحكم كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثيرين كما حقه في قوله على كثيرين
في بحث العدد والحلول العدد الذي هو من مقوله الحكم ايضا صادق على الوحدات فانه عبارة عنها فيلزم صدق القولين

سید محمد باقر

[illegible]

عبدالحی یوسف الکرجی
۱۲۲۲ھ

وحيث يكون كل من تلك النور المتفرع عن سائر المراتب مخصوصا بما في حيزه من مفاصلة لمواضعها

من بعد وتلك المادية او غيره وثالثا انه يدور على مقصود الشرح امور الامم الاول انه لو لم يشغل العدد على اجزاء الصور في نهايتها
 مراتبها من حيث هي واحدة واحدة بانفرد الوحدات الكثيرة في مرتبة المكننة المكننة ومجموع الوحدات التي هي بنوعها
 لا تتراعى النوع الوحدانية في هذا الموضع لها كل واحدة واحدة جزئية في مجموع الوحدات الاعلى كل واحدة واحدة
 ولا من الوحدات الكيفية من حيث انها ليست بمجتمعة ولا يميز من كون كل واحد من امرين جزئيين ان يكون مجموعها ايضا جزءا والامر
 وتكون الاشياء في نفسه الا ان كل واحدة من العدد المادية والصور هي في مجموعها مجموعا جزئيا للمعقول
 بل هو عينه فكيف يكون تركب العدد من الوحدات بعينه تركب العدد من العدد في هذا المعنى فاقال السيد الهادي في كتابه
 على المبدأ القلبية العدد على تقدير عدم اشتغالها على اجزاء الصور في الوحدات من حيث انها مبرمجة للثبوت الاجتماعي لا الوحدانية
 المكننة من جهة العدد حقيقة محصلة وشي مركب من الوحدات بدون تلك الكيفية ليست كذلك انتهى فمن ادرك عليه بان حقيقة العدد
 ان كانت لزوم اعتبار اجزاء الصور وان خرجت عن كونها الوحدات المكننة فذلك من بعد فهمه فافهم والامر الثاني انه
 ما اورد الفاضل الامام الهادي راجع بقوله ان اراد ان يحصل الوحدات من غير اعتبار امرائها عليها فباطل لان الاختلاف باحوال كون
 وان اراد ان يحصل الوحدات من غير اعتبار امرائها وجودي فيها فبطل لكن المراد بالثبوت المادية في الاعداد ما هو منزلة الصورة الثبوتية
 في كونها مبدءا للثبوتات المختلفة وفيما ان هذا يخرج عن المبدأين فان قال بقول السيد في اعتبار الوحدانية من نفسها
 فاطل يخرج هذا الامر وجودي عنه لا بدخل امره في هذا فبطلت فخرج الكلام فيه على ان السيد ان يقول ان هذا هو المبدأ
 وتولد لا بد من سببه فقلنا سلم لكن السيد لا يميز ان يكون السيد ذلك المبدأ المكننة من حيث هي الكيفية نفسها لا من
 فافضل الامر الثالث في بعض محله في خروج مكننة من ان التركيب من العدد المكننة في نفسه من ان كل مركب حقيقة
 لا بد من اعتبار بعض اجزائه الى بعض آخر منها وبقوله فافهم من ان العدد له مادية اعتبارية فبطل فاقال الفاضل الهادي من ان
 المركب الحقيقي الذي له وحدة حقيقية لا بد من اعتبار بعض اجزائه الى سائر الاقسام مطلق المركب الحقيقي لا بد من ان يكون
 اجزاء حيزية الى المبدأ في نفسه ان هذا مختلف عن اصطلاحهم فانهم قالوا ان المركب الحقيقي مافيه وحدة حقيقية وهي تكون بافتقار الاجزاء
 بعضها الى بعض فليس مركب حقيقي اذ المكون الاقمار يدل عليه عبارة شرح المواقف وغيره وان ثبت التفصيل في هذا البحث
 فبذلك عباد الله سبحانه وتعالى يكون من دفعه على تقدير تقريره ان كل عدد دفع في نفسه على ما مر في الشرح في البينات اشفاو وكل نوع
 يكون تميزا عن غيره من الاعداد في النوع يكون له صورة النوعية فلا بد من اشتغال كل عدد على الصورة النوعية ومما هو المعنى ان كل
 عدد دفع متماز عن سائر الاعداد في النوعية في نفسه في المادة فلا يخالف الى الصورة النوعية في نفسه كما اولاه في الاعداد
 ان كل عدد متماز عن سائر الاعداد في تركب من الوحدات فغير مسلم فلو ان العدد ليس كذلك في جميع الاعداد واما في الاعداد
 غير مادية الا ان ذلك وان اراد ان متماز عن سائر الاعداد في النوعية فلا بد من اشتغال كل عدد على الصورة النوعية ومما هو المعنى ان كل
 عدد دفع متماز عن سائر الاعداد في النوعية في نفسه في المادة فلا يخالف الى الصورة النوعية في نفسه كما اولاه في الاعداد

على ما في كتابه من مجموع

على المبدأ القلبية
الهادي السيد الهادي
الجابلي ١٢٦٠ سنة
س

على السيد الهادي
١٢٦٠ سنة

على التحقيق في
في كتابه من
الاعداد القلبية
المكننة في مكننة
بحر العلوم في القول
في كتابه

على السيد الهادي

وعلى هذا ينبغي للمرء المشهور على أنباء من غير قسطة بطل الدور بالنسبة إلى سلسلة من الممكنات التي هي غير متناهية في السلسلة
إلى ما هو موجود فيها من مجموعها فليس مجموعها خارج ولا داخل ولا على ما بين في موضعين ثالثا والخارج عن مجموع الممكنات هو ذاته
فإن غرضه توجيه كلامه على طبق زعمه وإن كان باطلا في نفسه فمما لا ريب فيه أن ما هو المسمى بالحقائق المدققة فافهم من غرضه علينا
أن كلام الحق الطوسي ليس مبنيا على المعايير ولا على الجزئية كما هو الظاهر ولا على وجود المجموع فإن غاية ما يلزم من ذلك الكلام هو جواز
أن يصدر من مجموع أب مثلاً شيء وهذا لا يجب أن يكون المحل هو المجموع حتى يلزم وجوده بل يجوز أن يكون المحل واحد منها أو الثاني
فوجود الواحد الشرطي في الخارج يكفي وإن كان لا يخلو الواقع عن شئ من ذلك لكن كلام الحق الطوسي لا ينبغي على وجود مجموع كما ينبغي
على أن لا يحد المجموع وجود واحد منها فاعلم أن شرطه مثل هذا القيل كثير من الناس في وجود المجموع أيضا قد بر ولا يحمل قوله على هذا
أنه نقص عليك تفصيلا ما نقول أو لا أن تقرير البرهان المقام على إثبات الواجب بل على ما لم يقطع النظر عن استحالة الدور والتسلسل
أنه لو ثبت سلسلة الممكنات إلى غير النهاية ويكون كل واحد منها حادثة الآخر فلا ريب في أن المجموع يمكن أن يحتاج إلى علة في الخارج فاحسب
للمجموع أن نفس ذلك المجموع أو جميع أجزائه أو بعض أجزائه لو أم خارج عنه والاول الثاني بطلان كل سلسلة منها عليه شئ لنفسه والثالث
أيضا باطل فإنه يستلزم عليه شئ لنفسه ولعلنا لا نلزم في المجموع مؤثر في كل واحد من أجزائه واللام يمكن به بانفراد علة للمجموع بل
مع علة لبعض الأجزاء بخلاف المفروض على الرابع ثبت المطلوب فإن الخارج عن جميع الممكنات هو الواجب فيلزم وجود
الواجب لاستحالة التأثير بدون الوجود ببداهة ويرد على هذا البرهان أمور الأول أن لا نعلم أن المجموع ممكن فإن قلت أنه محتاج إلى
الأجزاء والاحتياج إلى الأجزاء منها لا إمكان على الاحتياج إلى الفاعل ليس سلطان الإسكان على
الافتقار إلى الأجزاء والامكان ليس سبباً وجوباً أن المجموع ممكن لا إمكان للأجزاء إذا كان سلب ضرورة فمقرر ولا تقريراً
إلى ذوات الأجزاء يكونان مسلمين بالنظر إلى ذات الكل وهذا عبارة عن إمكان الكل والثاني ما أورده الصمدية في شرح
بداهية الحكمة من أن لا نعلم أن المجموع وجوداً آخر سوى وجودات الأجزاء فليس للمجموع وجود حقيقي بل وجود اعتباري لا يحتاج إلى علة وجوده
فليس أن كل ممكن يحتاج إلى علة في الخارج بل الممكن الذي يكون له وجود حقيقي والقول بأن وجودات الأجزاء غير وجود كل منها فهو
ومن هنا انزع اشكال أن المجموع المركب من الواجب احتل الاول علة هذا المجموع فيلزم عليه شئ لنفسه ووجه الانزع أن
المجموع المركب من الواجب الممكن ليس له وجودية ثالثة حقيقية غير وجودية الواجب وموجودية الممكن حتى يحتاج هذا المجموع إلى
علة والثالث أن لا يخرج لما ترتب بالسلسلة بالعلية ليست تلك السلسلة الاسئلة المحلل والمحللات فيكون الام الخارج
من أجزاء السلسلة لا خارجاً عنها جواباً أن السلسلة سلسلة الممكنات والخارج عن سلسلة الممكنات هو الواجب فمما لا يمكن من
أجزاء تلك السلسلة والرابع أن هذا البرهان متحيز بالسلسلة الغير النهائية من المحللات فإن جميع تلك السلسلة ممكن حادث ظاهراً
لمجموع من علة حادثة تكون خارجة عن السلسلة مع أن الحكم لا يقرولوا بها وجواب أن مجموع تلك المحللات باعتبار مجموع الأجزاء
أو بحسب الوجود الذي قد فهم علة خارجة قديمة وأما لو أخذت تلك المجموع باعتبار التجدد في الوجود له في الخارج لعدم كون

والدين قدس سره
على أن سلسلة الممكنات
التي هي غير متناهية في السلسلة
إلى ما هو موجود فيها من مجموعها
فليس مجموعها خارج ولا داخل ولا على ما بين
في موضعين ثالثا والخارج عن مجموع الممكنات هو ذاته
فإن غرضه توجيه كلامه على طبق زعمه
وإن كان باطلا في نفسه فمما لا ريب فيه أن ما هو المسمى بالحقائق المدققة
فافهم من غرضه علينا أن كلام الحق الطوسي ليس مبنيا على المعايير
ولا على الجزئية كما هو الظاهر ولا على وجود المجموع فإن غاية ما يلزم من ذلك
الكلام هو جواز أن يصدر من مجموع أب مثلاً شيء وهذا لا يجب أن يكون المحل هو المجموع
حتى يلزم وجوده بل يجوز أن يكون المحل واحد منها أو الثاني فوجود الواحد الشرطي
في الخارج يكفي وإن كان لا يخلو الواقع عن شئ من ذلك لكن كلام الحق الطوسي لا ينبغي
على وجود مجموع كما ينبغي على أن لا يحد المجموع وجود واحد منها فاعلم أن شرطه
مثل هذا القيل كثير من الناس في وجود المجموع أيضا قد بر ولا يحمل قوله على هذا
أنه نقص عليك تفصيلا ما نقول أو لا أن تقرير البرهان المقام على إثبات الواجب بل على ما لم يقطع
النظر عن استحالة الدور والتسلسل أنه لو ثبت سلسلة الممكنات إلى غير النهاية ويكون كل واحد منها
حادثة الآخر فلا ريب في أن المجموع يمكن أن يحتاج إلى علة في الخارج فاحسب للمجموع أن نفس ذلك
المجموع أو جميع أجزائه أو بعض أجزائه لو أم خارج عنه والاول الثاني بطلان كل سلسلة منها عليه شئ
لنفسه والثالث أيضا باطل فإنه يستلزم عليه شئ لنفسه ولعلنا لا نلزم في المجموع مؤثر في كل واحد من أجزائه
واللام يمكن به بانفراد علة للمجموع بل مع علة لبعض الأجزاء بخلاف المفروض على الرابع ثبت المطلوب
فإن الخارج عن جميع الممكنات هو الواجب فيلزم وجود الواجب لاستحالة التأثير بدون الوجود ببداهة ويرد
على هذا البرهان أمور الأول أن لا نعلم أن المجموع ممكن فإن قلت أنه محتاج إلى الأجزاء والاحتياج
إلى الأجزاء منها لا إمكان على الاحتياج إلى الفاعل ليس سلطان الإسكان على الافتقار إلى الأجزاء
والامكان ليس سبباً وجوباً أن المجموع ممكن لا إمكان للأجزاء إذا كان سلب ضرورة فمقرر ولا تقريراً
إلى ذوات الأجزاء يكونان مسلمين بالنظر إلى ذات الكل وهذا عبارة عن إمكان الكل والثاني ما أورده
الصمدية في شرح بداهية الحكمة من أن لا نعلم أن المجموع وجوداً آخر سوى وجودات الأجزاء فليس للمجموع
وجود حقيقي بل وجود اعتباري لا يحتاج إلى علة وجوده فليس أن كل ممكن يحتاج إلى علة في الخارج بل
الممكن الذي يكون له وجود حقيقي والقول بأن وجودات الأجزاء غير وجود كل منها فهو ومن هنا انزع
اشكال أن المجموع المركب من الواجب احتل الاول علة هذا المجموع فيلزم عليه شئ لنفسه ووجه الانزع أن
المجموع المركب من الواجب الممكن ليس له وجودية ثالثة حقيقية غير وجودية الواجب وموجودية الممكن حتى
يحتاج هذا المجموع إلى علة والثالث أن لا يخرج لما ترتب بالسلسلة بالعلية ليست تلك السلسلة الاسئلة
المحلل والمحللات فيكون الام الخارج من أجزاء السلسلة لا خارجاً عنها جواباً أن السلسلة سلسلة
الممكنات والخارج عن سلسلة الممكنات هو الواجب فمما لا يمكن من أجزاء تلك السلسلة والرابع أن هذا
البرهان متحيز بالسلسلة الغير النهائية من المحللات فإن جميع تلك السلسلة ممكن حادث ظاهراً لمجموع
من علة حادثة تكون خارجة عن السلسلة مع أن الحكم لا يقرولوا بها وجواب أن مجموع تلك المحللات
باعتبار مجموع الأجزاء أو بحسب الوجود الذي قد فهم علة خارجة قديمة وأما لو أخذت تلك المجموع
باعتبار التجدد في الوجود له في الخارج لعدم كون

ولا يخرج في هذا الدليل الايمان فصار اسناد المجموع الى خبره على ما فهمنا في بعض سلكنا فعملنا المستلزام في الخبر والاعتناء بالاعتناء
الايمان بجمعه ونحوه ان الكلام على تقديره حاله الذي في فساد في عليه اثنى نفسه على عمله وانما هو بان عليه اثنى نفسه على عمله
والدور الآخر وهو منقطع عن حاله الثاني دون العمل السادس وما زاد من العمل ان يريد بها العمل التامة فتعذر ان العمل
التامة بالمجموع فانه في كل من العمل تكون مقدمة على العمل كيف يكون العمل التامة بالمجموع فانه في كل من العمل تكون مقدمة على العمل
العمل على ما تقدم على العمل كل جزء من العمل التامة فلا يلزم من تقدم كل جزء تقدم الكل فانه في كل من العمل تكون مقدمة على العمل
والعمل فانه في كل من العمل تكون مقدمة على العمل كيف يكون العمل التامة بالمجموع فانه في كل من العمل تكون مقدمة على العمل
هو الاقتصار الى العمل التامة المحبوبة للوجود المفيدة فلا يلزم كونها ممكنة واجبا وان كان العمل التامة لنفسه وان اريد بها العمل التامة
فتكون ليس بالمجموع فاعل صفة سوى فاعل جزاءه فمجموع فاعل الاجزاء فاعل المجموع ولما كان بينهما كل جزء فاعلا لا آخر فتعذر
ان العمل التامة بجمعه جزوه وهو مجموع الفاعل الى مجموع الاجزاء التي كل واحد منها مفعول على العمل التامة بجمعه فاعل صفة سوى فاعل جزاءه فمجموع فاعل الاجزاء فاعل المجموع
الا العمل التامة بجمعه فان قلت هذا اذا كان التسلسل في جانب العمل واما اذا كان التسلسل في جانب المفعول ايضا فلا يتصور
فان كل جزء من الاجزاء فاعل في كل من العمل فاعل المجموع في خارجا عنه ولا يتصور ان يكون جزء من الاجزاء فاعلا للمجموع فاعل صفة سوى فاعل جزاءه فمجموع فاعل الاجزاء فاعل المجموع
في جانب العمل على تقدير عدم الوجوب للضرورة فاما التسلسل في جانب المفعول فليس بوجود الفعل على انه يتحقق فاعل المجموع
فواعل الاجزاء ولما كان كل جزء فاعلا فمفعولا من القطع من الطرفين فلا يبعد ان يلزم بان المجموع فاعل لنفسه فان ملكه
الى فاعلية بعض اجزائه والمجموع بعضها وقد اتينا في دفع ذلك البرهان ان المجموع يستند الى جزئية حيث قال في الرسالة
التقدمة للثبات الوجوب انه يجوز ان يكون فاعل المفعول الاخر في غير النهاية على المجموع وهو مفعول لما قبله بترتبة الى غير النهاية وقد
اشارنا الى هذا فيما قبله ولا يخرج في هذا الدليل آه وانما اتينا في شرحه شقاسا من شقاي الاراد السادس لكونه عمدة من الشق الثاني
وثانيا ان هذا البرهان يستلزم على ما بين الاوامر وجود المجموع اذ لو لم يكن المجموع هو فاعلا فمفعولا لطلب العمل كذا فاعل لشم في انتم في العلوم
والثاني جزئية المجموع الاقل للمجموع الاكثر اذ لو لم يكن المجموع الاقل جزو من المجموع الاكثر فلا يخسر الخارج عن المجموع اقل في
الواجب بل يكون مجموع الاجزاء سوى العمل الاخر مثلا ايضا خارجا عن المجموع اقل لعدم جزئية المجموع الاقل للمجموع الاكثر فاشارة
اليه يقول شمر على ما كان في اكثر النسخ والمخرج لعله وحده في بعض النسخ يحتمل ان يكون بوجوده ويحتمل ان يكون الجزئية الا ان لفظ هذا
يرجع الى اشارة الى الجزئية وفقط على وجه كونه المجموع هو فاعلا فمفعولا فاعل المجموع فاعل الاجزاء فاعل المجموع فاعل الاجزاء فاعل المجموع
فهو الدليل على ان بعض الافاضل اخذ مما قال محمد بن عبد الله على حصر القبح منع على ما لا نسلم ان المجموع وجودا آخر سوى وجوده
الاجزاء وانما يكون المجموع وجودا اعتباريا فيحتاج الى حصة موجودة انتهى قولنا المنع قدح على البرهان وقد مرنا تقريره
وما على حصر القبح فلا يلزم من اذنا في ان لا يلزم من وجود المجموع ويقول بعد تسليم ان البرهان يستلزم على وجود المجموع انه لا يخرج
في هذا الدليل الايمان آه فاعل صفة سوى فاعل جزاءه فمجموع فاعل الاجزاء فاعل المجموع ولما كان بينهما كل جزء فاعلا لا آخر فتعذر

قوله فاعل المجموع
الافاضل آه في فهمه وادرك
بعض القاصدين من تبيين
الافاضل من استناد
العمل الى العمل
الافاضل آه في فهمه وادرك
بعض القاصدين من تبيين
الافاضل من استناد
العمل الى العمل

على مصدر العمل
لأنه لا يخرج
منه

لو كان المبني عليه لقول المحقق الطوسي واليه بان المشهور جزئية المجموع الاقل للمجموع الاكثر فهذا القول متفرع على كمال قولنا ثم عظم
العدد الى آخره القول المبني عليه لهما وجود المجموع فهذا القول متفرع على قوله ثم عظم تركب العدد الى قوله وعلى ذلك كذا لو كان المبني
عليها الغاية لكن قد يشك في ذلك لانه لا يوجد في القول منها ولا يجب ان يحصل الاصل الا وهو في ارجح جملته الغاية مبني عليه في القولين حصل في
القول فتجوز لما سبق من قبحه فان مجموع وجوده الى قوله وعلى هذا مبني فافهم وان كان المبني عليه لقول المحقق الطوسي لوجوده للمبررات
شهورا بخبره فهذا القول متفرع على قوله وعلى هذا مبني الى هذا القول فافهم وثبت قوله ما يتوهم انه قيل انه لما قال المصدر في
الاشياء اذا لم يتبرع مع الاعداد الالهية الاجتماعية لا يكون هناك موجود آخر فلا يكون محروقات الاعداد التي تحت عدد موجوده فلا يخرج فيها
بأن في ذلك عليه الشك بهذا القول فافهم ان العقل حكم بانه اذا وجد شأن كذا في ذلك فافهم بانك موجود وثالث وهو مجموعهما
موضوع لا يشك فيه كذا اذا وجدت كذا في بعضه فافهم في مجموع دراج وهو مجموعها وكذا وكل في ذلك ضرورة وجوده في كل عند وجوده في
جزءه فكذلك اذا وجدت في الامور الغير المتناهيية فموضوعات الاعداد الغير المتناهيية وهي المجموعات تكون موجودة والاقل يكون جزء
من مجموعها في البرهان انت لا تكن على سبيل مما قد مر من ذلك قوله فعلى ما ذكرنا من ان الترتيب ليس بشيء في البرهان بل
يقيم ولو سلم فالترتيب يتحقق في جميع الامور الغير المتناهيية بانها المجموعات قوله يلزم ان يكون آه تقريره انه يلزم ان يكون
لومات غير متناهيية اللازم باطل لانه لا يجب ان يكون علومه تعالى متناهيية كعلومنا وانا وجه الملازمة فهو انه لو لم يكن تلك المعلومات
هتية بل تكون غير متناهيية فيكون علوم الله تعالى ايضا غير متناهيية فان العلم على حسب المعلوم فيجوز البرهان في هذه العلوم
ثم تناسبا اذ لو لم يطل عدم تناسبها مع جريان البرهان يتقضى البرهان ثبوت الخلف فان مقتضى البرهان بطلان الامور
المتناهيية مطلقا وانما قرنا الكلام كذا في طابق اجواب السوال فافهم قوله ان كان الامر كذلك اي يجوز البرهان في العلوم
بما المعلومات لما كانت غير متناهيية ويكون العلوم بالصور فكل من المعلومات صورة فيكون الصور الغير المتناهيية مرتبة في
تعالى فثبت فيها الترتيب على ما بين شرح فيجوز فيها البرهان ثم اعلم ان القول بارتسام صور المعلومات في ذاتها تعالى
على علم حصولها فموجب العلم الاول واسطوره الثاني في نص الفارابي والحكيم ههنا انية الشيخ الرئيس عبارة اشارته
مقصود منه تدبره المحقق الطوسي في شرح الاشارات بوجه منها ان تلك الصور معلولة له نعم فيلزم كون الشيء الواحد قابلا وفاقلا
في محال ومنها انه يلزم صرح كون الواجب تعالى موصوفا بصفات زائدة غير انصافية ولا طبعية مع ان صفاته نعم عينه نعم ومنها
صرح كونه موصوفا بصفات لا يمكنه التكرار نعم من الكثرة بجواب عن الاول ان القبول يطبق تارة على الانفعال والتجديس
في من باب الاستعدادات فنحن نسلم ان القابل بهذا القبول لا يكون فاعلا وقد يطبق على مطلق الانصاف بامر من جهة
في الشيء قابلا بهذا القبول في فاعلا والبرهان لا ينفية وعن الثاني بان تلك الصور اعتقادية ليست صفات كائنية بل
اللات لانه تعالى بعد تحاربه كماله اذا ما وصفنا وليس هذه الاول مجردة اعتقادية الاشياء بل هي صفات الاشياء معتدلة بصفات

خداوند متعال

علم الباری تعالیٰ
 و حاصله منع کون علمه
 تفصیلاً حتی یكون خبر
 مشاهده
 و حاصله منع کون علمه
 تفصیلاً حتی یكون خبر
 مشاهده

والله اعلم بالصواب والاعتراف بالجهل والافتقار الى الله تعالى في كل شئ

لكن في كل من هذه الامور انما هي على ما هي في الحقيقة لا كما هي في الظاهر

الكلالية عينه ثم فتدبر عن الثالث بل من الموجدات المتكثرة عنه نعم كما لا يتضح في احدية ذاتية نعم وبساطة كما قال الفارابي
في النصوص فكل من حيث لاكثر في انتهى كذلك هذه الصور الكثيرة في ذاتية بعد الذات الاصلية فلا يتضح هذه الكثرة في احدية الذات
مفكرو قال الصمد اشير اذى رد ذلك المذهب ان تلك الصور بالاوزم ومنهية له نعم او لوازم له نعم مع قطع النظر عن الوجود الذي
والخارجي او لوازم خارجي له نعم والاولان باطلان فان الواجب ليس له وجود لاني الخارج لاني الذين على ما تقر في مقرة من انه نعم
بالله بكنهه والثالث ايضا باطل فان الاوزم خارجي لا ومنهية وهذه الصور سواء كانت صور اجزاء او الاعراض امور ذاتية
وقية ان شئ يذير على الصور احصائه في اذ ما تافان النصف الذين به ليس بهنيا واللا يلزم ان يكون الذين بهن فيكون خارجا
انضاميا والاضام الخارجي يستدعي وجود الطرفين في الخارج فيلزم ان يكون الصور حقائق خارجية مع انها في الذين فما هو
جوابكم فهو جوابنا هذا وان اردت زيادة التفصيل في رد مذهب مولانا شيخنا فارجع الى حاشيتنا المسماة بالتحقيقات الكثرية
قول لكن ذلك اي كون علمه نعم بالاشياء بار تمام الصور قوله واحد البسيط آه اعلم ان المحققين من المتكلمين قالوا ان
علم الواجب نعم بالاشياء عبارة عن صفة واحدة بسيطة غير ذاتية نعم لها تعلقات لذاتية بالاشياء والكثرة وان كانت معدومات
في الخارج فلها وحدة ذاتا وكثرة باعتبار التعلقات بالاشياء كالقدرة فينا فتلك الصفة امر يقتدر به الواجب على ان يعلم الاشياء
والذي ترتيب عليه الانكشاف هو صفتها وتعلقها وهذه التعلقات بالمعدومات لذاتية وهي ما عليه قوله فلا تعد في المعلومات
آه قال اللامهورى هذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة لانا نقل الكلام في العلم التفصيلي فيلزم انما تناسي المعلومات باعتبار العلم التفصيلي
او نفى العلم التفصيلي وقية ان العلم التفصيلي له نعم ليس صفة الكمال او لا يغرب عنه شقال ذرة في علمه الاجمالي الواحد البسيط
فلاضير في نفية لوازم مفكرو قوله ولذلك ذهب آه اى للزوم وجود الصور الغير المتناهية المرتبة في ذاتية تعالى لو كان علمه نعم
بالاشياء الغير المتناهية بالصور كما يوجب المتكلمين اتباعهم وجريان البرهان فيما ذهب الفلاسفة وهم اكثر المتأخرين
ان علمه نعم علم اجمالي وشغره على كون العلم نعم بالصور تشبيها بكميها قال الفاضل اللامهورى معترض على اشم العلامة بان
ليس قول الفلاسفة يكون علمه نعم بسيطا اجماليا لئلا يلزم تناسي معلومات بل لئلا يلزم كثر في ذاتية وصفاته غفلة عن مقالاتهم فقال
الفاضل القزويني من انه لا وجه لذلك بالفلاسفة الى كون علمه نعم اجماليا وعددهم عن القول بكون علمه نعم بالصور فانهم يقولون
بوجود النفوس الغير المتناهية ولا يقولون باستحالة الغير المتناهية مطلقا مرتبة كانت او غير با والى دليل المذكور لاشياء كثيرة
لم نغير لهم بل من خواص الشرح كما اشار اشم اليه بقوله ولي بهنا كلام آه نفية ان الترتيب بين الصور الغير المتناهية
كان علمه نعم بالصور ثبت مع قطع النظر عن الدليل الذي ذكره اشم بقوله ولي بهنا كلام آه لانا نقول ان مصدر تلك
الصور خمسة ليس من الاول نعم واللازم صدور الكثير من الواحد وهو خلف عنهم ولا يصح مراعاة قوله نعم من الارجح في

والله اعلم بالصواب والاعتراف بالجهل والافتقار الى الله تعالى في كل شئ

هذا هو الحق والاعتراف بالجهل والافتقار الى الله تعالى في كل شئ

هذا هو الحق والاعتراف بالجهل والافتقار الى الله تعالى في كل شئ

والله اعلم بالصواب والاعتراف بالجهل والافتقار الى الله تعالى في كل شئ

الى ان علمه تعالى علم اجمالي وزدهب بعضهم الى نفى علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية
في صدورها كما هو الظاهر فيكون بعض من هذه الصور غير انفسه وبقدر بعض الآخر فثبت الترتيب قد قال الشيخ الرئيس بعض كتبه ان صورة
المعلوم الاول على صورة المعلوم الثاني وبهذا تم معنى عليك اولا ان انما حصل الجاني في ان المشار اليه لذلك هو علمه تعالى لا سيما
قال الكاشاني ان المشار اليه عدم تعدد المعلومات بحسب العلم لا يوجب عليك ان في الشرح الاتي وذهب بعضهم الى ان على يد القول لا يكون
مسطوحا على قوله ذهب فلا سعة كما لا يخفى وذهب بعض من سيق ولسانته فافهم ثانيا ان تحقيق ذهب اكثر المتأخرين ان علمه تعالى بالممكنات
علم اجمالي عين ذاته تعلم وهو تعلم بنفسه سبب لاكتشافها ليس معنى الاجمال انها باليقين المحدود بالحد التام فانه محتمل ان يثبت الى الحد التام من
الواحد الا يلزم الترتيب في ان علمه لان المحدود بالحد التام يكون مكابو هو باطل لا ان يكون الصورة الواحدة متحدة الى الصورة الكثيرة كما
يتمحل بحسب الى الاجزاء التحليلية واللا يلزم ان يكون الواجب تعلم متحدا الى الامور الكثيرة وهو باطل لا عدم التمايز فان العلم بعدم الال
نقص هو تعلم بنفس ذاته عند فهم سبب لاكتشاف العالم بقضه وقضيه اختيارا وتمييزا لا يوجب عنه متقال ذرة فهذا العلم بالقيسة
علم تفصيلي لكنه انما هو اجمالي لا يكون سبب لاكتشاف فيه امر واحد هو ذاته تعلم كما يكون سبب لاكتشاف في علمنا الاجمالي بالاشياء
الكثيرة بصورة واحدة لكن بين علمنا وعلمه تعالى بوجوب بعيد افان في علمنا الاجمالي كشافنا قسما بلام تميز في علمه الاجمالي كشافنا ما
فان قلت ان في علمه تعالى لذات الممكنات لا يكون انكشاف الممكن بحضور المكمل بالآخر فكيف يكون ان علمه تعالى لاكتشاف
الممكنات قلت لا يخفى في كونها بيان نشأ لاكتشاف بيان لا ترى ان الشيخ نشأ لاكتشاف ذي الشج مع ثبوت المغايرة بينهما
وبهذا فان قلت ان الشج ان خصوصية مع ذي الشج بها يكون نشأ لاكتشاف بخلاف الواجب قلت الواجب بالخصوصية مع كل واحد
من الممكنات فبتلك الخصوصية يكون ان علمه تعالى لاكتشاف لا ترى ان خصوصية قد تزيد على الاتحاد في حق الكشف فان انفس
مع كمال حضوره عند العلم بنفسها بانها مركبة اوسيلة حتى تختلف باختلافها بعينها وتعلم الاشياء الاخر بالباطل والتركيب فان قلت ان
سبب لاكتشاف لما صار واحدا فكيف امتياز المعلومات فان يجب العلم بالتميز عند العالم كيف تميز معلوم من معلوم آخر عند العالم
قلت الامتياز بحسب الخصوصيات فان لم تعلم مع كل ممكن خصوصية متغيرة بالخصوصية تعالى مع غيره وليس بغيره ان تعلمه
تلك الخصوصيات فان قلت المردة اما ان تكون ذاتيا لا ترى او عرضيا له وليس الواجب تعلم عرضيا للممكنات لا ذاتيا فكيف
يكون مردة ما قلت هذا المحرر من جزر الانكشاف بالبيان ممنوع لا بد من دليل قال السيد الباقر في التقديرات ان العلم بذاته
تعم لكونها سبب لكل هو العلم باعدادها ولا يستبعد بالبيان بيقين ان الصورة الذهنية متغيرة بالخصوصية الخارجية مع انها سبب الانكشاف
بل هذا هو العلم بالذات تعالى شئ وشئ وذات الذات وقائل المويات بخلاف الصورة فانما علم ذي الصورة وبعض عبارات
الشيخ دالة على انه احتار هذا المنهج حيث قال في الشفاء انه تعالى يعقل ذاته بذاته وبذلك سبب لكل شئ فيعقل من ذاته كل شئ
وتنزه المقدر كغيره وان شئت لتفصيل فارجع الى حاشيتنا الترجمة بالتحقيقات المرضية بقوله الى نفى علمه تعالى ان
قالوا ان المتعقل تميز عن غيره فان العلم صفة توجب التميز بغير التماهي في تميزه عن غيره بوجوه من الوجوه والالكان له حد وحسب

في نسخة
من نسخة
من نسخة

فان قلت معلوما الله كما غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعددا فيجب في التطبيق في المعلوم ما قلت على تقدير حدوثه
 العالم يكون للمتناهية المتصفة بالوجود الخارج متناهية لان الحدود لها مبدأ والحدوث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ الاكثاف
 فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقفة عند حد التطبيق الى ان يحجب وجودها في علم الله كما في هذا من غير متناهية
 وان كان بحسب ما في الخارج فهي متناهية واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود ^{ههنا} وينفون علم الله كما في الحديث القدر المتناهي

الاول
المسلمين آه احي الكرم
فان يغفرهم
الذي يحيى كافي
المؤلف

سلا الجریب یعق
معاصر فی الحقہ و مرزا
جان کائنات یوسف
القدوح رحمہ اللہ
سلا
عہ القائل القائل
الکتاب فی ۱۲۰۰
عہ القائل القائل
الکتاب فی ۱۲۰۰

اجابية مائة كما نقول ان التعاقب في الممكن كذا اجتماع التعقيد في مفهوم او ممكن بالامكان العام كذا الحكم على الاشياء الخارجية لان
انها خارجية احكاما اجابية صادرة وثبتت الاشياء في نفس ثبوتها في الخارج كما فرضنا في الذين لم يكن ليكان او
ساقلا فيجب عليه السكون في الاول ان حصلت الاشياء بالذين فاذا حصل شخصان من مجموع واحد كذا فيهم ويلزم اجتماع اثنين في محل
واحد والذين الذين انما في هذا انما في زمان فقلت ان صورة زيد اذ حصلت في ذين شخصت بشخص صورة عمر اذ حصلت
في ذين شخصت بشخص آخر فالامياز بينهما بندين الشخصين ان كانت اتمية متحدة فقلت ان الشخصات الذموية متساوية ضرورة انه كما
على صورة زيد انما علم وعرض من صفات النفس فكذا كذا كذا على صورة عمر وعلا فقلت ان صفات النفس
انما في قسم في القوى الجسمانية وهي تنقسم بانقسام موضوعاتها فصورة جزئي تحصل في جزء من القوة وصورة جزئي او تحصل في جزء
آخر منها وكذا يحصل الامياز بتعدد المحال فقلت هذا انما يصح في الجزئيات الجسمانية واما الجزئيات المجرودة فهي انما تحصل في
النفس على ما ثبت في مقوله فاجاب الحق ان الامياز لا يتوقف على تعدد المحل او تعدد الزمان او تعدد الماهية بل قد يحصل
الامياز بتعدد استعداد المحل ان تحدث هذه الامور من جهة استعداد الذاتين حصل صورة زيد من جهة استعداد واحد وآخر حصل صورة عمر
فلا يلزم اجتماع اثنين في محل الارتفاع للامياز الا ترى ان هو في العام عند جميع واحدة بالشخص الصورة الجسمانية مائة واحدة
نوعية على ما صرح به الشيخ في الشفاء وقد توارى على السبيل افرادها المتماثلة في زمان واحد فليس ذلك الا لاختلاف استعدادات السبيل
من جهة انها استعدادت لقبول الصورة المادية قبلتها من جهة انها استعدادت لقبول الصورة الهوائية قبلتها وكذا تفكر في الثاني
انه يلزم اجتماع الضدين في تصورنا السواد والبياض وحصل فهو ما هما في الذين واجتماع التعقيد في او تصورنا الوجود وعدم
وحصل فهو ما هما في الذين وهو باطل و اجاب عنه ان التضاد والتناقض من خواص الهويات العينية اولا معنى التضاد مفهوم لسواد
والبياض مثلا لا اعدم اجتماع جزئياتهما بالهويات العينية واما عدم اجتماع الصور الماهيات فلا بد لمن برهان قوي في مثال
والثالث انما اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة في ذينها ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة والاشتقاق
والاعوجاج فيلزم كون الذين حارا او باردا او متقايما او متعابا ولا مزية في ان هذه الصفات متفيدة عن الذين ضرورة واجاب
عنه احكاما وان الحال في الذين صورة مادية موجودة بوجود ظلي الماهوية عينية موجودة بوجود حقيقي لا كما يقوم به موجودات
انها مادية موجودة بوجود عيني لا مادية يقوم به مادية الحرارة موجودة بوجود عيني فلا يلزم ان صفات الذين تلك الصفات
المتفيدة عنه كذا قال السيد الشهيد في شرح الموعود وفيه افاد ما لم يلى الحق الرئيس المدقق في حاشيته على الحاشية اعمدة
اجلا الى على شرح التجريد الجديد بما حصل ان قيام الموجود والذم في قيام التضام ولا نجد فارقا بين قيام وقام وادعاء خصوصية
في وجود وانما جري دون الذم في قيام وقد افاد الحق البهائي في جواب الثالث ان معنى الحار حصلت فيه الحرارة
لكن لفظ في مشتق من حار كشيء وكخلق المعنى المراد في تعريف الحار في الحرارة الحاصلة في الذين ممنوع فحصل حصول
الحرارة في الذين فلم يكن فردا حصول الحرارة في ما شئ الناتج في تعريف الحار فافهم والرابع ان علم ذين الجزئيين مثلا باحصول

على انما انما انما الله والله
قد سس كسسه
شعاعا فافهم
جبر

فقلت لهم الا حالي اليه علم بالثقل بل بالقوة فيه المحذور قلت قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل وهو الثقل البسيط
فقلت لهم انما لا سفة مستفادة من تسمية العالم بالثقل والتمثيل انما هو تفتيح من حيث هي نفس قالوا والثقل الاجمالي للثقل هو
العلم بالثقل البسيط وذلك ان يقول الى الثقل اجمالا فينا ايضا مبدئ للثقل التفصيلي اذ هاتنا وانما اشبعنا الكلام هذا المقام
من اصول العقائد البسيطة وقد كثر فيه تعارض الاراء المتصلة لا هو له ولم يات جمهور المتكلمين في هذا المبحث بشئ يتعلق بقلبي الا ان
يلجئون الى ايراد المنوع البعيد التي طابها الطبع لمستقيم استدلاله فيقول نفوسنا تطرب فيها ما تلة الى حد عيب الحكماء اقبل
التي اوردوها ايضا شأنهم في ذلك بلا امتراء

والمعذور المصروف مثال بن جندو اتعقل بالمعذور ثم زعموا ان التميز اعلم من العلم كانه متعلق بالعلم كذا اذا قالوا للمعذور ان اتعقل ان اتعقل
علينا قوله فان قلت العلم الاجمالي ما علم ان العلم الاجمالي ربما كان يعقل على العلم بالقوة كما اذا علمنا قاطعة كلية فقلنا انما يحصل لنا العلم الاجمالي
بجربياتها على العلم بالقوة بما فانها تستنبط من تلك القاطعة الكلية فتمت المقترض من العلم الاجمالي الموجب هذا العلم وقال ان العلم الاجمالي ليس بالفعل
بل هو علم بالقوة فيكون المعذور وهو ان يكون له علم عالما بالفعل بالحدوث في الازل قوله قلت قد حقق في موضعه ان توضيح ان تعقل لغو
للاشياء علم بسيط اجمالي يجوده الفلاسفة مستفاد النفوس من اليباوي العالية ولما كانت النفس مبررة للبدن وتحتاج في تقريره الى دليل
ذلك العلم الاجمالي البسيط الفاضل من اليباوي العالية فالتفصيل انما هو نفس من حيث هي نفس فلو لم يكن العلم الاجمالي علما بالفعل لم يكن
نفوسا عالمة للاشياء بما استفادت من اليباوي العالية وهذا كما ترى فما تم المقترض من ان العلم الاجمالي هو العلم بالقوة ليس مما يصنع الله
فان العلم الاجمالي ان كان يطلق على العلم بالقوة مكن العلم الاجمالي الذي كلامنا فيه علم بالفعل ونظيره على ما ذكره جهنبار في التحصيل ان
خصمك ان يفهمه سوال فخير بأكبر اجابته انما زعم تفصله شيئا فشيئا فالعلم الذي يحضر عند السؤال مشتمل على التفصيل الذي لا بد و هو حالة
بسيطة للتفصيل الذي يقع بعده وهو في الملكة التي كنت تقدر بها على جواب السؤال فان تلك الملكة كانت حاصلة لك قبل السؤال
اليفهم هذا نظير التفصيل فليس فاعلم على المتكلمين فافهم قوله قالوا او اتعقل الاجمالي كما افترض منه بيان بعض اسامي العلم الاجمالي فمنها
الخلق للصورة التفصيلية في الخارج واغناسي به لان السبب الاول تعالى باو اتعقل خلوق للصورة التفصيلية في الخارج وخلق المباد
انما هو بالعلم فان النظام البديع يدل على ان خالفه علمه او لا ثم اوجبه باستحقاقه و شيقا فصار له ذلك العلم الاجمالي ودخل في
هذا الخلق عليه اسمي بالخلق فما عند من لا يتصور لعينية العلم الاجمالي الواجب تعالى وما عند من يقول بها قوة حسية ظاهرة فان
الواجب خلوق هكذا فهو عينية ومن جهات يقطن البقية ان العلم الاجمالي علم بالفعل او لا لم يكن علما بالفعل كيف يكون له دخل في
خلق الصورة التفصيلية وكيف يكون خلوقا لما قدس عليه اتعقل الاجمالي فيها ايضا فافهم قوله وانما شيقا يتعقل ان يكون الاشياء
بالشعير المعجزة والباد واللوحدة والعين المعجزة سير كذا انيدن بقية شجعة من اجموع كذا في الصراح موزن الاشياء بالسين بالملحة
والباد واللوحدة والحين المعجزة تمام كذا انيدن نعمت راكبي كذا في الصراح قوله في هذا المقام اي في رد دليل الفلاسفة
قديم العالم قوله لانه اي لان حدوث العالم قوله تعار كذا انكارك الازدحام والقبس ومما يجرم كوفتن و بزم زون والذكا
شدة قوة النفس حدة الانكشاف لا تخاروسي هذه القوة التي من قوله على جهده اى مجبور المتكلمين قوله فيها اى
تلك النوع بعينية قوله اورود و اى اورود و تلك النوع البعيدة قوله ذلك اى الميل الى ترتيب الحكم

مجلس علماء الأزهر الشريف

شاعرا كان الجدل كالمناوشة في التكرار في العقل الشيء بالوجه ان هذا امتدادا لغيره وانما وقع في حيز من جملته لا امتدادا لغيره
 وان كان الهم ينوع عن تلهي يتي من هذا امتدادا وانما غير متساوي في تلهي لا امتدادا لغيره وانما امتدادا لغيره
 محكم الهم الامتداد للكمالات غير كمال في الامتداد والكمالات ايضا وانما الامتداد لغيره وانما الامتداد لغيره
 واسم من جنس من جنس الامتداد ايضا بالتقدم والاختلاف بين الامتداد والكمالات وانما الامتداد لغيره

قولہ میں جو کلمات
مجدد آہ اول ملکہ
اقول تین ہی الزمان
مستبعد اجراء صمد ثانیہ
مستمر لازم لکن فی اللہ

قوله ثم اقول قد وقع دخل مقدر تقريره ان العقل يجوز به ما به بعد متناهى الزمان فان كان كذا لم يكن متناهي العقل امتدادا فبعد ايضا
وكذا انفسار الزمان ازليا بانه و هو مقدار الحركة ففى الزاوية الفوقية عرض لا بد له من محل فيكون الجسم المتحرك ازليا فيلزم قدم العالم
مع ان الجسم بعد واثبات حدوث العالم البطلان دليل قدمه ثم يوضح الرفع ان البعد المكاني متناه بين الحكماء والمفكرين مع ان
العقل يتوكل على محض عدم تباين بديهته ويفرض فوق المحدود والحد الفيزيائية البديهية عند قوى الابواب بديهية الوهم فذلك نقول
ان الزمان متناه وعلم العقل بعدم متناهى الزمان تبسط الوهم فلا يحيا به ويأخيل بان اخراج اليد من المحدود الى العنق ممكن فيكون
فوقه بعد مكاني تخيل خال من العقل اما ترى ان المحدود ليس له محدد وبل حيث تقطع البعد المكاني فهو محدد فما معنى اخراج
اليده من المحدود الى ما هو بلا شئ محض ثم اعلم ان الشرح المحقق لذلك في الرفع مسلكا بعد تسليم وجود الزمان لا يكفي في جواب
الدخل ان يقال ان الزمان عند المتكلمين امر مسمى لا وجود له اصلا فليس هو من العالم ولا يتصف بان يكون قدما او لاحدا فانظر قوله
ما قد سلف قوله ان تركه آه الاركان تركه كردن بركان اشوب يستحق كذا في المصراع قوله ان يتو اليه وينود وشدن ارجاعه
يقع بنا على رتبة انما وضعت عن نفسي كذا في المصراع قوله فلو لم ياتنا بجزءه وضع لاستدلال بعضهم الوارد على عدمه وتقريره الا
ان بعض اجزاء الزمان تقدم على بعض حيث لا يجمع العقل البعد وهذا بدى فالزمان امر غير متناهي فلو كان الزمان موجودا في الخارج
لزم اتصال الموجود بالمعدوم وهو محال فالزمان امر غير موجود في الخارج وطاهر انه ليس اختراعا مجعها ككتاب الاخرال لانه
ان تقدم بعض اجزائه على بعض يتحقق في الواقع بلا تقدير فيكون من اللاحق احتمالات التي لها نشأ انزع وذلك انشأ
راسم هو الان اسيال الموجود في الخارج فكما ان الحركة التوسعية الموجودة في الخارج ترسم في الخيال حركة قطعت كذا لك
هذا الان اسيال به الاستدلال على بالزمان في الخيال لا بد من قدمها الان اسيال اوله انعدم فانه لم يات في المكان
اوله ان شئنا فشيئا على الاول يلزم تنالي الآمين وهو باطل وعلى الثاني يلزم انقسام الان اسيال وهو كما ترى كان
الان اسيال قدما بين وبين الحركة التوسعية انما يكون فيكون الحركة التوسعية قديمة ولا بد لها من جسم متحرك ازلي قدمه
قدم العالم هو المطلوب فير على هذا الاستدلال ايراد الاول ان المتكلمين قائلون بوجوده بجزء الذي لا يخرج في الزمان
بمعنى الامر المستبعد فيكون مركبا عندهم من الالات المتتالية فلا يكون انما انما امر اتصال حتى يلزم اتصال الموجود بالمعدوم
تقدير وجوده في الخارج فم لا يكون له رسم وجوده الا بالزمان الثاني ما افاد ماشم بعد انما بجزءه ثم آه توضيح ان المكان عند المتكلمين
عبارة عن البعد ليس هو الفراغ الذي يشغله الجسم على سبيل التوهم وانا نجزم بانه في الاستدلال المكاني لا تقدم

على قولهم هذا لا يحتاج الى حركه في فطره الوهم والبراهين تقتضي امتناعهما واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قد
لا انه غير متناه كانه ليس له اول ولا آخر لان المكان غير متناه فانه تقدر على الزمان لا بالزمان بل بغير
تضمن التقدير ان ليس قدما ذاتيا كذا ذكره المشككون فلهذا مقدمات اذ لا حظا الزمان انقطع عن نفسه
الركن الى صاحب الباطنة التي لا يمكن الرجوع والميل عنها الا بولاية الله القوي الماهر المستقيم

ما يتقدم على ما تقدم من احوال بحيث لا يوضع الا في ما يحكم بان البعد الذي هو عند مقدر تلك اقدم شيئا اقدم ونسوبا بالنسبة الى ما ليس له بعد الذي
هو في حقيقة الوجود الذي عند ما اقدم ونسوبا الى ما هو عند الله ولا يلزم من هذا ان يكون البعد اقدم بالتقدم انما
هو وجوداني الخارج الذي يكون له اسم موجود في الخارج على البعد التوحيدي في شخص الموجود على تخليقها ثابت في نفسه فذلك لا يتقدم
الزمان في التقدم بالتقدم والتاخر بحسب الاجزاء ويجوز ان يكون هو ما يحتمل ان يكون موجود في الخارج ولا كذا اسم موجود في نفسه بل متناهي التقدم
والتاخر في الاشياء الاخر كما يتوحيده في بادي الرأي بان طوفان فوج انما قدم عليه الذين ما يتقدم على زمانا بل التقدم التاخر في
الحوادث نسبيا في ارادة الباري جل جلاله وقد مر من قبله فذكره والاراد الثالث انما الحسن ان الله والزمان في راسا هو لان كنه
لا نسلم انه قد يحتمل هو عدم ما قد المشككين فعدمه ليس في الزمان لاني طرفه ان عدم المكان عند تقدمه في المكان في
طرفه وما عند الحكم في الزمان الا انه لا يمكنه بل لا يطابق حتى يتقدم انقسامه لان انقسام الزمان فاستدلالكم بقوله اذ
لما تقدم له فقلتم انما هو في نفسه فقلتم قول بل نقول انه اضرب من قومه ثم نقول انه قد حصل ان ما ذكره سابقا بل على ان
لا تنافي الزمان يجوز ان يكون كلتا تايي المكان من احكام الوهم والآن نقول بالاضراب ان الامر في الواقع كذلك فان الله
المكاني والزماني لو كانا غير متباينين في الواقع تجري البرهان فيما قاله بان دال على استبعاد كونهم في زمانا من غير متباينين
فتمسك بها جميعا ليس بين اية الوهم قطعا قوله اذ كان الزمان متبايناه دفع لما يقم في اثبات قدم الزمان من ان الزمان هو
عاد ما تقدمه على وجوده تقدمه الفكا كما هو في التقدم الزماني وهو يقتضي ان يكون التقدم في زمان والتاخر في زمان
وهو الزمان حال عدمه حيث وتوضع الدفع ان الزمان اذا كان عاديا متبايناه لم يكن قبله شي قبلية زمانية لا لانه غير متناه
بل لانه متناه فلذا زمان قبلية مني يكون شي موجودا فيه يتقدم على الزمان بالامان وبذلك انما ليس فوق المحدود هو ذلك لا فكاك
شي من الخلاء والملاء لا لاصل ان المكان الذي هو عبارة عن البعد والخصاء غير متناه فانه قد ثبت انما هو لاصل لانه لا فوق
بناك فان تحد القوي بمرکز العالم المحسوس في حال الفضل لا يفي في ذلك قبل الزمان شي من الاشياء غير متناه كان في الزمان شي عاونا هو
المطلب بان لا يوجب عليك من ان شيئا لا يكون قبل الزمان قبلية زمانية لكنه لم لا يجوز ان يكون شي من العالم
موجودا قبل الزمان قبلية زمانية قبلية الواجب ان لا يلزم منه ان لا يكون شي من العالم موجودا قبل الزمان مطلقا
حتى يتردد في العالم فقلتم قوله فاسد فتم آه دفع دخل تقريره انكم قلتم ان ليس شي قبل الزمان قبلية زمانية مع ان هذا ليس
بصحيح الا ترى ان الله تعالى قد قدم على الزمان تقدمه الفكا كما تقدم وهذا هو التقدم بالزمان وحاصل الدفع
ان الله تعالى ليس زمانيا بل هو متعال عن اوقان تحدد واول تقدمه فقلتم تقدمه على الزمان بالزمان هو مقتضى

له هو انما هو في نفسه فقلتم
انما هو في نفسه فقلتم

عنا في جميعها كما هو

وثلث حراش على شرح التجريد للعلامة القوي شجر العلوم وهو كاشف ثلث على شرح المطالع وحاشية على شرح
 اشتمية القطب المراتي وشرح لتدبير العلامة سعد الدين الفتازاني وغيره ما وقد اخذ الفنون العقلية والاشتمية
 من والده سعد الدين بن اسعد ومن غيره اساتذة البرية وهو قد سمع الاصولات سيما الجامع الصريح البخاري على الشيخ
 العلامة شمس الملة والدين محمد بن محمد بن محمد البخاري واخذ العقليات من الائمة الاعلى منهم السيد اسعد بن الملة
 والدين على اشهر بيت البخاري لما كان شرا ما افنى عن الصباح بالاصباح وعن المفتاح بالافتتاح فتوجه الى
 الكبار واتخذوا منه الثمار فصارت كحواشي عليه كثيرة مفيدة للطلاب فافادة عليه الا ان بعض الحواشي عليه مله و
 بعضها مما يجازتها فكتب عليه ابو القمقام والنحرير البهام استاذنا مولانا محمد عبد الحليم اوداه
 الكريم حاشية يكون نفعها عاما في ضبطها تاما محتوية على تحقيقات انيقة ومخرجة على تدقيقات بدوية معنية للفتى
 البتدي سيما في كل المعاهد في شرح العقائد فتوجه طبع في المروة والارستان على شمس خان الى طبعها
 مع شرح العقائد الجمالي الى مقام مؤتسى كرس الاعلى وحاشية للفاضل السيد الباقى الحاشي على
 البلاط والحواشي فيه دهرها النبيل والفاضل خليل بن منى الفكار ياتواع الجلي المروك
 محمد معشوق على حفظه الله الرحمان من الذنب احسان وكان ختام الطبع شهر جمادى
 السبعين بعد مضي الالف والمائتين من هجرة رسول الله صلى الله عليه وآله فاق اسرين

معجم نامه حل المعاهد في شرح العقائد

صفحة	سطر	غلط	صحيح	٢	٣	ثوبهم	ثوبهم	١٦	١٧	١٤	١٥	١٦	١٧	١٨	١٩	٢٠	٢١	٢٢	٢٣	٢٤	٢٥	٢٦	٢٧	٢٨	٢٩	٣٠	٣١	٣٢	٣٣	٣٤	٣٥	٣٦	٣٧	٣٨	٣٩	٤٠	٤١	٤٢	٤٣	٤٤	٤٥	٤٦	٤٧	٤٨	٤٩	٥٠	٥١	٥٢	٥٣	٥٤	٥٥	٥٦	٥٧	٥٨	٥٩	٦٠	٦١	٦٢	٦٣	٦٤	٦٥	٦٦	٦٧	٦٨	٦٩	٧٠	٧١	٧٢	٧٣	٧٤	٧٥	٧٦	٧٧	٧٨	٧٩	٨٠	٨١	٨٢	٨٣	٨٤	٨٥	٨٦	٨٧	٨٨	٨٩	٩٠	٩١	٩٢	٩٣	٩٤	٩٥	٩٦	٩٧	٩٨	٩٩	١٠٠			
١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	١١	١٢	١٣	١٤	١٥	١٦	١٧	١٨	١٩	٢٠	٢١	٢٢	٢٣	٢٤	٢٥	٢٦	٢٧	٢٨	٢٩	٣٠	٣١	٣٢	٣٣	٣٤	٣٥	٣٦	٣٧	٣٨	٣٩	٤٠	٤١	٤٢	٤٣	٤٤	٤٥	٤٦	٤٧	٤٨	٤٩	٥٠	٥١	٥٢	٥٣	٥٤	٥٥	٥٦	٥٧	٥٨	٥٩	٦٠	٦١	٦٢	٦٣	٦٤	٦٥	٦٦	٦٧	٦٨	٦٩	٧٠	٧١	٧٢	٧٣	٧٤	٧٥	٧٦	٧٧	٧٨	٧٩	٨٠	٨١	٨٢	٨٣	٨٤	٨٥	٨٦	٨٧	٨٨	٨٩	٩٠	٩١	٩٢	٩٣	٩٤	٩٥	٩٦	٩٧	٩٨	٩٩	١٠٠
١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	١١	١٢	١٣	١٤	١٥	١٦	١٧	١٨	١٩	٢٠	٢١	٢٢	٢٣	٢٤	٢٥	٢٦	٢٧	٢٨	٢٩	٣٠	٣١	٣٢	٣٣	٣٤	٣٥	٣٦	٣٧	٣٨	٣٩	٤٠	٤١	٤٢	٤٣	٤٤	٤٥	٤٦	٤٧	٤٨	٤٩	٥٠	٥١	٥٢	٥٣	٥٤	٥٥	٥٦	٥٧	٥٨	٥٩	٦٠	٦١	٦٢	٦٣	٦٤	٦٥	٦٦	٦٧	٦٨	٦٩	٧٠	٧١	٧٢	٧٣	٧٤	٧٥	٧٦	٧٧	٧٨	٧٩	٨٠	٨١	٨٢	٨٣	٨٤	٨٥	٨٦	٨٧	٨٨	٨٩	٩٠	٩١	٩٢	٩٣	٩٤	٩٥	٩٦	٩٧	٩٨	٩٩	١٠٠
١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	١١	١٢	١٣	١٤	١٥	١٦	١٧	١٨	١٩	٢٠	٢١	٢٢	٢٣	٢٤	٢٥	٢٦	٢٧	٢٨	٢٩	٣٠	٣١	٣٢	٣٣	٣٤	٣٥	٣٦	٣٧	٣٨	٣٩	٤٠	٤١	٤٢	٤٣	٤٤	٤٥	٤٦	٤٧	٤٨	٤٩	٥٠	٥١	٥٢	٥٣	٥٤	٥٥	٥٦	٥٧	٥٨	٥٩	٦٠	٦١	٦٢	٦٣	٦٤	٦٥	٦٦	٦٧	٦٨	٦٩	٧٠	٧١	٧٢	٧٣	٧٤	٧٥	٧٦	٧٧	٧٨	٧٩	٨٠	٨١	٨٢	٨٣	٨٤	٨٥	٨٦	٨٧	٨٨	٨٩	٩٠	٩١	٩٢	٩٣	٩٤	٩٥	٩٦	٩٧	٩٨	٩٩	١٠٠
١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	١١	١٢	١٣	١٤	١٥	١٦	١٧	١٨	١٩	٢٠	٢١	٢٢	٢٣	٢٤	٢٥	٢٦	٢٧	٢٨	٢٩	٣٠	٣١	٣٢	٣٣	٣٤	٣٥	٣٦	٣٧	٣٨	٣٩	٤٠	٤١	٤٢	٤٣	٤٤	٤٥	٤٦	٤٧	٤٨	٤٩	٥٠	٥١	٥٢	٥٣	٥٤	٥٥	٥٦	٥٧	٥٨	٥٩	٦٠	٦١	٦٢	٦٣	٦٤	٦٥	٦٦	٦٧	٦٨	٦٩	٧٠	٧١	٧٢	٧٣	٧٤	٧٥	٧٦	٧٧	٧٨	٧٩	٨٠	٨١	٨٢	٨٣	٨٤	٨٥	٨٦	٨٧	٨٨	٨٩	٩٠	٩١	٩٢	٩٣	٩٤	٩٥	٩٦	٩٧	٩٨	٩٩	١٠٠
١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	١١	١٢	١٣	١٤	١٥	١٦	١٧	١٨	١٩	٢٠	٢١	٢٢	٢٣	٢٤	٢٥	٢٦	٢٧	٢٨	٢٩	٣٠	٣١	٣٢	٣٣	٣٤	٣٥	٣٦	٣٧	٣٨	٣٩	٤٠	٤١	٤٢	٤٣	٤٤	٤٥	٤٦	٤٧	٤٨	٤٩	٥٠	٥١	٥٢	٥٣	٥٤	٥٥	٥٦	٥٧	٥٨	٥٩	٦٠	٦١	٦٢	٦٣	٦٤	٦٥	٦٦	٦٧	٦٨	٦٩	٧٠	٧١	٧٢	٧٣	٧٤	٧٥	٧٦	٧٧	٧٨	٧٩	٨٠	٨١	٨٢	٨٣	٨٤	٨٥	٨٦	٨٧	٨٨	٨٩	٩٠	٩١	٩٢	٩٣	٩٤	٩٥	٩٦	٩٧	٩٨	٩٩	١٠٠
١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	١١	١٢	١٣	١٤	١٥	١٦	١٧	١٨	١٩	٢٠	٢١	٢٢	٢٣	٢٤	٢٥	٢٦	٢٧	٢٨	٢٩	٣٠	٣١	٣٢	٣٣	٣٤	٣٥	٣٦	٣٧	٣٨	٣٩	٤٠	٤١	٤٢	٤٣	٤٤	٤٥	٤٦	٤٧	٤٨	٤٩	٥٠	٥١	٥٢	٥٣	٥٤	٥٥	٥٦	٥٧	٥٨	٥٩	٦٠	٦١	٦٢	٦٣	٦٤	٦٥	٦٦	٦٧	٦٨	٦٩	٧٠	٧١	٧٢	٧٣	٧٤	٧٥	٧٦	٧٧	٧٨	٧٩	٨٠	٨١	٨٢	٨٣	٨٤	٨٥	٨٦	٨٧	٨٨	٨٩	٩٠	٩١	٩٢	٩٣	٩٤	٩٥	٩٦	٩٧	٩٨	٩٩	١٠٠
١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	١١	١٢	١٣	١٤	١٥	١٦	١٧	١٨	١٩	٢٠	٢١	٢٢	٢٣	٢٤	٢٥	٢٦	٢٧	٢٨	٢٩	٣٠	٣١	٣٢	٣٣	٣٤	٣٥	٣٦	٣٧	٣٨	٣٩	٤٠	٤١	٤٢	٤٣	٤٤	٤٥	٤٦	٤٧	٤٨	٤٩	٥٠	٥١	٥٢	٥٣	٥٤	٥٥	٥٦	٥٧	٥٨	٥٩	٦٠	٦١	٦٢	٦٣	٦٤	٦٥	٦٦	٦٧	٦٨	٦٩	٧٠	٧١	٧٢	٧٣	٧٤	٧٥	٧٦	٧٧	٧٨	٧٩	٨٠	٨١	٨٢	٨٣	٨٤	٨٥	٨٦	٨٧	٨٨	٨٩	٩٠	٩١	٩٢	٩٣	٩٤	٩٥	٩٦	٩٧	٩٨	٩٩	١٠٠
١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	١١	١٢	١٣	١٤	١٥	١٦	١٧	١٨	١٩	٢٠	٢١	٢٢	٢٣	٢٤	٢٥	٢٦	٢٧	٢٨	٢٩	٣٠	٣١	٣٢	٣٣	٣٤	٣٥	٣٦	٣٧	٣٨	٣٩	٤٠	٤١	٤٢	٤٣	٤٤	٤٥	٤٦	٤٧	٤٨	٤٩	٥٠	٥١	٥٢	٥٣	٥٤	٥٥	٥٦	٥٧	٥٨	٥٩	٦٠	٦١	٦٢	٦٣	٦٤	٦٥	٦٦	٦٧	٦٨	٦٩	٧٠	٧١	٧٢	٧٣	٧٤	٧٥	٧٦	٧٧	٧٨	٧٩	٨٠	٨١	٨٢	٨٣	٨٤	٨٥	٨٦	٨٧	٨٨	٨٩	٩٠	٩١	٩٢	٩٣	٩٤	٩٥	٩٦	٩٧	٩٨	٩٩	١٠٠
١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	١١	١٢	١٣	١٤	١٥	١٦	١٧	١٨	١٩	٢٠	٢١	٢٢	٢٣	٢٤	٢٥	٢٦	٢٧	٢٨	٢٩	٣٠	٣١	٣٢	٣٣	٣٤	٣٥	٣٦	٣٧	٣٨	٣٩	٤٠	٤١	٤٢	٤٣	٤٤	٤٥	٤٦	٤٧	٤٨	٤٩	٥٠	٥١	٥٢	٥٣	٥٤	٥٥	٥٦	٥٧	٥٨	٥٩	٦٠	٦١	٦٢	٦٣	٦٤	٦٥	٦٦	٦٧	٦٨	٦٩	٧٠	٧١	٧٢	٧٣	٧٤	٧٥	٧٦	٧٧	٧٨	٧٩	٨٠	٨١	٨٢	٨٣	٨٤	٨٥	٨٦	٨٧	٨٨	٨٩	٩٠	٩١	٩٢	٩٣	٩٤	٩٥	٩٦	٩٧	٩٨	٩٩	١٠٠
١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	١١	١٢	١٣	١٤	١٥	١٦	١٧	١٨	١٩	٢٠	٢١	٢٢	٢٣	٢٤	٢٥	٢٦	٢٧	٢٨	٢٩	٣٠	٣١	٣٢	٣٣	٣٤	٣٥	٣٦	٣٧	٣٨	٣٩	٤٠	٤١	٤٢	٤٣	٤٤	٤٥	٤٦	٤٧	٤٨	٤٩	٥٠	٥١	٥٢	٥٣	٥٤	٥٥	٥٦	٥٧	٥٨	٥٩	٦٠	٦١	٦٢	٦٣	٦٤	٦٥	٦٦	٦٧	٦٨	٦٩	٧٠	٧١	٧٢	٧٣	٧٤	٧٥	٧٦	٧٧	٧٨	٧٩	٨٠	٨١	٨٢	٨٣	٨٤	٨٥	٨٦	٨٧	٨٨	٨٩	٩٠	٩١	٩٢	٩٣	٩٤	٩٥	٩٦	٩٧	٩٨	٩٩	١٠٠
١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	١١	١٢	١٣	١٤	١٥	١٦	١٧	١٨	١٩	٢٠	٢١	٢٢	٢٣	٢٤	٢٥	٢٦	٢٧	٢٨	٢٩	٣٠	٣١	٣٢	٣٣	٣٤	٣٥	٣٦	٣٧	٣٨	٣٩	٤٠	٤١	٤٢	٤٣	٤٤	٤٥	٤٦	٤٧	٤٨	٤٩	٥٠	٥١	٥٢	٥٣	٥٤	٥٥	٥٦	٥٧	٥٨	٥٩	٦٠	٦١	٦٢	٦٣	٦٤	٦٥	٦٦	٦٧	٦٨	٦٩	٧٠	٧١	٧٢	٧٣	٧٤	٧٥	٧٦	٧٧	٧٨	٧٩	٨٠	٨١	٨٢	٨٣	٨٤	٨٥	٨٦	٨٧	٨٨	٨٩	٩٠	٩١	٩٢	٩٣	٩٤	٩٥	٩٦	٩٧	٩٨	٩٩	١٠٠
١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	١١	١٢	١٣	١٤	١٥	١٦	١٧	١٨	١٩	٢٠	٢١	٢٢	٢٣	٢٤	٢٥	٢٦	٢٧	٢٨	٢٩	٣٠	٣١	٣٢	٣٣	٣٤	٣٥	٣٦	٣٧	٣٨	٣٩	٤٠	٤١	٤٢	٤٣	٤٤	٤٥	٤٦	٤																																																					

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان قولهم التصورات لا تتخلل مهم للمطابقة بخلاف التصديقات كلام حق اذ لو رد علينا ان المراد بالمطابقة اتحاد مع لما علم
ان التصورات لا تتخلل مد بها اذ لو جدى شبح انساني مثلا صورة فرسية وان كانت المطابقة مع ماله تلك الصورة فلا ينظم ان التصورات
تتخلل مد بها والنواب منها تطابق ذي صورة ضرورة ان صورة الوقوع مطابقة الوقوع وصورة اللا وقوع مطابقة الوقوع وذلك
للمراد بالمطابقة المتطابق في نفس الامر اذ كل تصور فهو موجود في نفس الامر ضرورة ان تصادف فيها مفهوم وجود في اقله وهو موجود
فيها اذ الموصوف بالوجودي مجرد في ظرف الاتصاف على ما يشهد عليه بحسب الوجود الذي واما التصديقات فليس كذلك اذ بها تتخلل
نفس الامر فطالع ليس تحتها الاصح المصدق بها كما لا يتخلل في التصورات الاحتمال فيها كما لا يتخلل في تلك القول الذي هو في الامر
محكما عليه كافي المصدق بقا لليل لا يجري في جميع التصورات على انه لا بد من اتسام الكواذب في البادى العالية لا سيما في صورة
المستقلة بالتخلل التي يمكن للفن من اختصاصه بالمرجع ثم كسبه يد على حسب القواعد الحكيمة فلا يتخلل في نفس الامر فاذا لاح ذلك
ما علم ان المعنى المحمى وان لم يقع محكما عليه لكنه وسيلة الطريق في الصادق فيكون موجودا في نفس الامر في صفتها اشلا لا تبدأ الله
وجوده مستبين غير زير البصرة لا مطابقة في نفس الامر وان لم يكن زيد سار اس البصرة فلا في كمال لا تبدأ شخص في نفس الامر
سلبه ليس من يد ان لا يتخلل مد بها في نفس الامر بخلاف المصدق به الكاذب كما ان اتسام الكواذب في البادى العالية فلا يتقضي
تحققا في نفس الامر لا يابى محمى اذ انك في تلك البادى العالية بل مخزونة فيها على نحو ما يتخلل الصورة الحقيقية في احوالها
الغير متناهية فطمع ان احوالها فطمة لتبدأ من كبريتان كباي مع الكواذب فخطوط مع الصادق الخط والادراك الفرق بين
المصورين المتراكبان في الاتسام من البادى لا يمكن عليه التصديق الكواذب بل يتقاضي عن النفس في حيث قلته من حيث الصورة واتسام
في غير الساتل يقتضي الادراك بخلاف الصادق حيث يتحقق هناك مقتضى الادراك وهو التخرج ارتفاع الموضع على انه لو فرض ادراكها
بالا ليرحم وجودها في نفس الامر ان كان في نفس الامر عبارة عن تلك البادى ولتحقيق ما في عين ذلك بل على حقيقة بعض
المتأخرين بنوكلاهم عليه عبارة عن نفس الوجود هذا الشيء موجود في نفس الامر انه متحقق في ذاته مع قطع النظر عن نفس الارض وان كان
متحققا في حد ذاته عند محمى اما بالنحو المتحدى او النحو الذي ليس كل موجود في الوجود في نفس الامر فان نفس الامر محمى
من كل شيء ومن الذي من وجهه فلا يلزم وجود الكواذب في البادى العالية في نفس الامر ولو فرض انها متحقق في نفس الامر

انه يخلص احبنا عليه التأييد والكلان فقط

رقت الرمال في الخيط الطائفة من تصنيف

الحق القوي رجب

۵۴
 فی نفس الامر و نه اصفا
 بجهنم و دی را اقله و نه
 فی الواقع و لا الموصوف و لا و
 و فی ظرف الاضافه
 فی خصوص الدین و شریعت
 ۵۵
 اول مسلم
 الالبه و المخصوص الازی
 به الواسطه بین البصر
 ۵۶

کلمات صورتها و در این کتب
فی نفس اماره امرا
فانما از دست خبیثی که مانع
از شنیدن حق است
غیر از این
بر این سبب هر چند
مطلوبه اندیش را در این کتاب
نمی توان یافت

حضرت مولانا محمد رفیع الدین صاحب
 دارالعلوم دیوبند
 صاحبزادہ مولانا غلام محمد صاحب
 دارالعلوم دیوبند
 مولانا محمد رفیع الدین صاحب
 دارالعلوم دیوبند

